Walter Kasper

El Dios de Jesucristo





Walter Kasper

El Dios de Jesucristo

Obra Completa de Walter Kasper

Volumen 4

Sal Terrae

Santander

Título del original alemán:

Der Gott Jesu Christi.

Walter Kasper · Gesammelte Schriften – Band 4

Editado por
George Augustin y Klaus Krämer
Con la colaboración del
Instituto de Teología, Ecumenismo y Espiritualidad
«Cardenal Walter Kasper»,
vinculado a la Escuela Superior de Filosofía y Teología
de Vallendar (Alemania)

Traducción:

José Manuel Lozano-Gotor Perona

Imprimatur:
Vicente Jiménez Zamora
Obispo de Santander
22-10-2013

Grupo de Comunicación Loyola
Polígono de Raos, Parcela 14-I
39600 Maliaño (Cantabria) – España
Tfno.: +34 942 369 198 / Fax: +34 942 369 201
salterrae@salterrae.es / www.salterrae.es

Diseño de cubierta:
Magui Casanova

Impreso en España. Printed in Spain
ISBN: 978-84-293-2119-7
Depósito Legal: SA-597-2013

Introducción a la nueva edición española

La pregunta por Dios y el mensaje sobre Dios es el punto de partida, el fundamento, el centro y el criterio de toda teología. Jesús vino a anunciar el Evangelio de la llegada del reino de Dios (cf. Mc 1,14s). Eso es lo esencial de su mensaje. Recordó el primer mandamiento del Antiguo Testamento (cf. Éx 20,3; Dt 5,7; 6,4s), caracterizándolo como el precepto más importante, el que sintetiza todos los demás: amar a Dios con todo el corazón, con toda el alma, con toda la mente y con todas las fuerzas, pero también amar al prójimo como a uno mismo (cf. Mc 12,29-31).

El presente libro, *El Dios de Jesucristo*, que fue escrito hace algo más de treinta años y se publica ahora en una nueva edición española, desea recordar este mensaje central. Quiere afirmar que la Iglesia no se anuncia a sí misma. No es la Iglesia la que ocupa el centro, sino Dios y, con él, el hermano y la hermana que pasan necesidad y precisan de nuestra ayuda.

En estos tres decenios largos transcurridos desde entonces, nada ha cambiado en la perentoriedad de este mensaje. Pero la situación social, eclesial y personal de fe sí que se ha transformado considerablemente. En aquel entonces, el primer plano del interés lo ocupaban las tesis de crítica de la religión de Ludwig Feuerbach, Karl Marx, Friedrich Nietzsche y Sigmund Freud. Tales tesis siguen estando en el trasfondo de nuestra actual situación, en la que la comprometida crítica atea de la fe en Dios se ha convertido en una muy extendida indiferencia respecto a dicha fe. Ello no ha hecho que la situación de la Iglesia y del creyente individual en la Iglesia sea ahora más cómoda; antes bien, la ha complicado aún más.

Los primeros monjes del desierto, los padres de la Iglesia y los grandes teólogos de la Alta Edad Media caracterizan esta situación como *acedia*, o sea, como una fuerza de gravedad que arrastra hacia abajo y que hace que lo fascinante no sea tanto Dios cuanto las realidades de este mundo, de suerte que elevar la mirada hacia lo alto resulta difícil y la pregunta por Dios deja de interesar y, en gran medida, ni siquiera puede ser ya planteada. Según Tomás de Aquino, el ser humano, aun preso de semejante torpeza para relacionarse con Dios, permanece sujeto a la medida que le ha sido conferida como imagen y semejanza de Dios. Sören Kierkegaard y, análogamente, Romano Guardini detectan en esta fuerza de gravedad que arrastra hacia abajo la melancolía del hombre moderno. Ya Pablo habla de la tristeza de este mundo (cf. 2 Cor 7,10). Pues nos encierra en nosotros mismos y en nuestro propio mundo y nos mantiene ahí cautivos, hasta el punto de que ya no parece haber salida ni perspectiva esperanzadora alguna. A juicio de Romano Guardini, la experiencia de esta melancolía también es, sin embargo, un signo de que Dios sigue llamando a la puerta de nuestro corazón. Dios, en su misericordia y paciencia infinitas, está ahí, aunque no le prestemos atención. Podemos, con Nietzsche, declararlo muerto, pero lo cierto es que vive.

Esta interpretación se ha confirmado en los últimos treinta años. La mayoría de los sociólogos de la religión afirman que la tesis de una secularización que avanza sin cesar de la mano de la modernización es insostenible. Constatan más bien un nuevo despertar religioso. Simultáneamente con el fenómeno del nuevo ateísmo (Richard Dawkins, Christopher Hitchens, Michel Onfray, etc.) se da el fenómeno de una religiosidad que vuelve a despuntar, un fenómeno sobre el que también llaman la atención pensadores que no proceden del ámbito cristiano y, menos aún, del ámbito eclesial (Jürgen Habermas y Ulrich Beck, entre otros).

No hay por qué pensar únicamente en el islam, la Nueva Era o el movimiento pentecostal; ni solo en sectas antiguas y nuevas, en especial en las peligrosas sectas juveniles; ni tampoco solamente en la sincretista y, por lo común, superficial religiosidad del *do it yourself* [hazlo tú mismo], que compone su propio mundo religioso a partir de piezas intercambiables de las más heterogéneas tradiciones religiosas, por lo general orientales, pero malinterpretadas desde una óptica occidental. También cabe recordar las Jornadas Mundiales de la Juventud puestas en marcha por Juan Pablo II (y cuya última edición se ha celebrado este año en Río de Janeiro), la fascinación que irradia Taizé, el renovado auge de las peregrinaciones (por ejemplo, a Santiago de Compostela, a Jerusalén, a Roma), el favorable interés que suscita el papa Francisco mucho más allá de los límites de la Iglesia católica y otros muchos fenómenos.

Esta nueva religiosidad es compleja y ambigua. Se puede y se debe preguntar críticamente: ¿qué tipo de religión se está fraguando ahí? ¿Se trata del Dios anunciado por Jesús o de antiguos dioses bajo nuevos disfraces? A la vista de esta pregunta, el libro *El Dios de Jesucristo* también desea ser, después de más de treinta años, una ayuda para el tan necesario y urgente «discernimiento de espíritus». Quiere dejar claro que la norma cristiana no es otra que Jesucristo, quien constituye el camino, la verdad y la vida (cf. Jn 14,6).

De aquí se derivan para el teólogo cristiano sobre todo dos criterios. Primero, creer y pensar constituyen una unidad. La fe y el pensamiento son, por así decir, las dos alas que nos impulsan hacia arriba. La teología es, por eso, fe que busca intelección, «fides quaerens intellectum» (Anselmo de Canterbury). El anuncio cristiano no busca imponer (*imprimer*), sino proponer (*proposer*) la fe; quiere convencer, no desea forzar a nadie con violencia, ni bruta ni sutil. Aspira a entablar un diálogo respetuoso y comprensivo tanto con los seguidores de otros credos como con los no creyentes. Segundo, la religión y la violencia se excluyen mutuamente. La violencia religiosamente motivada o adornada es una perversión ideológica de la religión. Por desgracia, tampoco el cristianismo se ha mantenido siempre libre de esta lacra a lo largo de su historia, y hoy tenemos que pagar por ello. En la actualidad, la Iglesia aboga por la libertad de culto. No reclama para sí más privilegio que poder libremente dar testimonio de la fe y vivir conforme a ella.

El Dios de Jesucristo del que damos testimonio los cristianos es amor (cf. 1 Jn

4,8.16). Benedicto XVI lo expuso en su primera y fundamental encíclica: *Deus caritas est* (2005). La doctrina de la Trinidad busca dilucidar en detalle esta afirmación sin suprimir el misterio que Dios es y será siempre para nosotros. Como se pretende mostrar en *El Dios de Jesucristo*, no se trata de una superestructura ideológica, sino de un elemento esencial para toda la concepción cristiana del mundo y para la conducta de los cristianos en el mundo. El amor que Dios mismo es se hace eficaz y visible, como reflejado hacia fuera en un espejo y volcado hacia nosotros, en la misericordia divina. Esta es, como recientemente he intentado poner de manifiesto, la «clave del Evangelio y de la vida cristiana».

Tal y como encarecidamente predica el papa Francisco, en nuestra situación actual –en la que en el mundo existen tanta injusticia y tanta violencia, tantas lágrimas y tantos crímenes sin expiar, tantos sueños rotos, en la que se extiende la desesperanza y crece la indiferencia de unas personas hacia otras–, la misericordia es, en cuanto mensaje principal del Antiguo y el Nuevo Testamento, un tema fundamental, quizá el tema fundamental y actual por excelencia para el siglo XXI. Muestra que Dios nunca deja de resultar sorprendente, porque con él no hay bloqueos ni callejones sin salida, sino que sin cesar existe una oportunidad nueva para todos y cada uno de los seres humanos. Él es siempre nuevo y, como dice Agustín, el más joven de todos nosotros.

Quiero expresar mi gratitud a todos los que han hecho posible esta nueva edición española de *El Dios de Jesucristo*, tanto al Instituto Cardenal Walter Kasper y a la Editorial Sal Terrae como al traductor.

Roma, octubre de 2013

CARDENAL WALTER KASPER

Prólogo a la nueva edición alemana: Nuevos aspectos del tratado de Dios

La teología vuelve a preguntarse hoy por su lugar en la casa de las ciencias, en el mundo de la cultura y en la vida de la Iglesia. Con *El Dios de Jesucristo* intenté contribuir hace veinticinco años a determinar esa ubicación. *El Dios de Jesucristo* abogaba –dicho sea de manera conscientemente afilada y polémica– por una teología teológica. Pues para encontrar su lugar propio y autónomo en medio de las múltiples ofertas de sentido y hacerse oír en la algarabía de las opiniones, la teología debe saber ante todo qué es ella misma. Solamente puede mantener su relevancia salvaguardando su inconfundible identidad como teología, o sea, como discurso sobre Dios y evitando que la teología y la Iglesia degeneren en instituciones ético-morales. ¡Por eso, es hora de hablar de Dios ![1]

Este prólogo a la nueva edición quiere ser una guía para facilitar la relectura de *El Dios de Jesucristo* (1982) a la vista de la enorme transformación de los planteamientos acontecida en estos últimos veinticinco años. Sin embargo, dados los numerosos compromisos de otra índole que tengo asumidos, me es imposible llevar a cabo una revisión, siquiera hasta cierto punto completa, de la abundante bibliografía sobre el tema publicada en este intervalo de tiempo [2]. Más importante me parece señalar los profundos y radicales cambios intelectuales, culturales, religiosos y políticos que han tenido lugar en los dos últimos decenios y medio. Tampoco en este terreno puedo hacer otra cosa que señalar algunos conjuntos de problemas en los que tanto el debate como mi propia percepción de ellos han avanzado en este tiempo. Me interesa llamar la atención sobre la relevancia existencial y pastoral del tratado de Dios en la nueva situación en la que nos encontramos. De Dios solamente podemos hablar si también hablamos con él.

1. Lugar y relevancia de la doctrina sobre Dios

En una situación como la nuestra, en la que el discurso sobre Dios es impugnado de múltiples maneras y al mismo tiempo vuelve a ser del todo actual, la teología debe determinar antes de nada su propio emplazamiento. Pues de Dios cabe hablar de numerosas maneras distintas, y así ha ocurrido a lo largo de la historia de las religiones. Pero difícilmente habrá otra palabra de la que tanto se haya abusado y que haya sido tan mancillada, ultrajada y combatida en el curso de la historia. La piedad eclesial ha domesticado y minimizado con frecuencia a Dios; en el «buen Dios» apenas resultaba ya reconocible el Dios vivo que se apareció a Moisés como fuego llameante. Por eso, ya el título del presente libro quiere dejar claro de qué Dios se va a hablar: del «Dios de Jesucristo». Es el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob (cf. Mc 12,26), el Dios que se le apareció a Moisés en la zarza ardiente (cf. Éx 3,6.14), el Dios que resplandece definitivamente desde el rostro de Jesucristo como un Dios amigo de los hombres y al que Jesús se dirige como «mi Padre». Nadie ha visto nunca a Dios, solo el Hijo nos lo ha dado a conocer (cf. Jn 1,18); quien lo ve a él ve también al Padre (cf. Jn 14,9) [3].

Centrarse en el «Dios de Jesucristo» no implica incurrir en un particularismo cristiano. Pues Jesucristo es la «imagen del Dios invisible», en y para la que todo es creado (cf. Col 1,15); él es la luz del mundo (cf. Jn 1,4s.9; 8,12). En él resplandece de modo nuevo el misterio del mundo y del ser humano, tal como fue establecido «al comienzo de la creación» (cf. Mc 10,6). A través de él, al hombre se le revelan de manera nueva y definitiva su dignidad y su sublime vocación, iluminándosele así el enigma del dolor y la muerte, que de lo contrario le resulta oprimente (cf. GS 22). Jesucristo, *la* imagen de Dios, nos revela y restituye nuestra imagen y semejanza divinas (cf. Gn 1,27); a su luz podemos reconocer mejor las múltiples huellas de Dios en la creación. El punto de partida cristológico de *El Dios de Jesucristo* nos redescubre a Dios como «creador del cielo y de la tierra» y Padre de todos los hombres (cf. Mt 5,45).

Con el *a priori* histórico –esto es, cristológico– del acceso a Dios[4], *El Dios de Jesucristo* retoma lo que en *Jesús el Cristo* se expuso por extenso: el centro de la actividad y la predicación de Jesús lo ocupan Dios y su reino (cf. Mc 1,14s). Jesús aseguraba hablar y actuar en nombre de Dios; Dios era el centro de toda su existencia. En último término, a Jesús solo se le puede entender desde su relación íntima y del todo singular con su Padre. Como Hijo eterno de Dios, él nos revela a Dios como Padre suyo y Padre nuestro, como Padre de todos los hombres (cf. Mt 5,45). Por eso, *El Dios de Jesucristo* toma como punto de partida la autorrevelación histórica de Dios en Abrahán, Moisés y los profetas, que, según la convicción de fe cristiana, en Jesucristo ha alcanzado su cima definitiva, imposible de superar ya en la historia.

Más en concreto, *El Dios de Jesucristo* parte de la confesión de fe con la que, al ser bautizados, todos nos convertimos en discípulos de Jesucristo e ingresamos en la comunidad de la Iglesia: «Creo en Dios Padre todopoderoso». Esta confesión de fe –que une a todo el cristianismo, por lo demás dividido y disgregado en múltiples fragmentos– se basa en el testimonio global del Antiguo y el Nuevo Testamento. Como primer artículo del credo es simultáneamente el principio del que depende por entero toda la profesión de fe y el ser cristiano en conjunto. El primer y más importante mandamiento de Jesús es amar al Dios uno y verdadero con todo el corazón, con toda el alma y con todas las fuerzas, lo que incluye amar al prójimo como a uno mismo al estilo de Dios (cf. Mc 12,29s).

Por eso, lo que debería distinguir a la verdadera teología es la pasión por Dios y por su reino. Tomás de Aquino pudo afirmar que la teología trata en primer lugar de Dios y luego de las realidades creadas, pero solamente en la medida en que poseen relación con Dios en cuanto su origen o meta (cf. *S. th.* I q. 1 a. 3 ad 1; véase también a. 7). De ahí que las múltiples «teologías de genitivo» (teología de la naturaleza, de la sociedad, de la liberación, de la cultura, del arte, etc.) únicamente tengan legitimidad y relevancia en tanto en cuanto consideran su respectivo objeto a la luz de Dios o, como diría Tomás de Aquino, desde el objeto formal de la teología. La teología quiere honrar a Dios en todo y por encima de todo.

Semejante pasión teológica en modo alguno es indiferente al mundo y a la vida. Tomás de Aquino hizo patente, en consonancia con el conjunto de la tradición de los padres, el carácter existencial de este enfoque teológico. Mostró que la felicidad, o sea, el cumplimiento último del sentido del ser humano no radica en la riqueza, el poder, el prestigio o el placer, sino en el conocimiento de Dios (cf. *ibid*. a. 4 c. a.; I/II q. 3 a. 1). Exactamente eso es lo que afirma también la Sagrada Escritura: «En esto consiste la vida eterna: en conocerte a ti, el único Dios verdadero, y a tu enviado, Jesús el Cristo» (Jn 17,3). Dios es la verdad última y definitiva sobre el hombre y el mundo. Solo Dios es suficientemente grande para satisfacer el anhelo del corazón humano; solo Dios basta (Teresa de Jesús). De este modo, en situaciones especiales, la pasión por Dios se convierte, para mayor gloria de Dios, en crítica profética de los ídolos y las ideologías; con ello es al mismo tiempo pasión por los seres humanos y su libertad. Esto último la diferencia del ciego fanatismo. Así, puede hacer patente que lo que parece un acto de sumisión constituye en realidad un inaudito acto de liberación de todas las pretensiones mundanas de absolutez y el inicio de una relación personal de amor con Dios, a quien llamamos Padre nuestro y confesamos como Padre de todos los hombres. «Servir a Dios significa reinar» (*Deum servire regnare est*).

Según esto, la confesión de fe en el Dios de Jesucristo como único Dios verdadero no solo es un principio teórico sobre el que se funda una determinada visión del mundo. No basta con afirmar que Dios es, que es único y omnipotente. La fe en Dios no se reduce a semejante creer esto o aquello (*fides quae creditur*), sino que también –y sobre todo– es un acto personal (*fides qua creditur*), por medio del cual nos apartamos

de los múltiples dioses e ídolos y nos orientamos hacia el único Dios verdadero y vivo, para entregarnos confiadamente a él por completo, con todo el corazón y con todas nuestras fuerzas, en todas las situaciones de la vida, para encontrarlo en todas las cosas, en especial en nuestros semejantes, para amarlo por encima de todo [5].

En este mundo, sin embargo, nunca dejamos de ser peregrinos en busca del rostro de Dios (cf. Sal 27,8; 42,3). En este mundo conocemos a Dios únicamente en enigmáticos contornos; solamente en la eternidad lo contemplaremos cara a cara (cf. 1 Cor 13,12), solo entonces lo conoceremos «tal cual es» (cf. 1 Jn 3,2). De ahí que el saber teológico sea siempre un saber marcado por la peregrinación y la esperanza (cf. Tomás de Aquino, *S. th.* I/II q. 1 a. 6). Con ello, la teología lucha, por un lado, contra la pusilanimidad, el derrotismo y la resignación, que han perdido el coraje para las grandes cosas (*magnanimitas*) y también han renunciado a preguntar por Dios como fundamento y meta últimos. Lucha asimismo, por otro lado, contra la soberbia, la arrogancia y la autosuficiencia de las ideologías, que creen poder explicar el mundo al margen de Dios y controlar y vivir la vida prescindiendo de él, «etsi Deus non daretur» (como si Dios no existiera). En una situación como la nuestra, en la que las promesas mundanas de futuro se han frustrado y revelado como un engaño, las energías utópicas están en gran medida agotadas y la esperanza se ha convertido en una mercancía escasa, semejante saber esperanzado equidistante de la pusilanimidad y la soberbia es fundamental para vivir, más aún, para sobrevivir; pues sin esperanza nadie puede vivir, ningún individuo ni ningún pueblo [6].

Ahora bien, la esperanza cuyo cumplimiento se ve no es verdadera esperanza (cf. Rom 8,24s). Por eso habla la Biblia de la ocultación de Dios (cf. Is 45,15). Con ello no quiere decir que Dios se sustraiga en último término a las posibilidades cognitivas humanas y que en imágenes y parábolas sepamos de él no tanto lo que es cuanto lo que no es (cf. Tomás de Aquino, *S. th.* I q. 1 a. 7 ad 1; a. 9 ad 3). Dios es más bien, como pretendió mostrar *El Dios de Jesucristo* reformulando la tradicional teología negativa, el Dios oculto en su revelación, el Dios que siempre es mayor (*Deus semper maior*) que cualquier idea y concepto que nos hagamos de él. Según la famosa formulación de Anselmo de Canterbury, Dios no solo es aquel mayor que el cual nada puede ser pensado (cf. *Proslogion* 2), sino que también es mayor que todo lo que cabe pensar (cf. *ibid.* 15). Él trasciende nuestra capacidad imaginativa e intelectiva. A toda semejanza le corresponde una desemejanza siempre mayor (cf. DH 806). Gregorio de Nisa habla de la «resplandeciente oscuridad» en la que Moisés se internó en el monte Sinaí [7].

Tal *theologia viatorum* y *theologia negativa* constituye una advertencia tanto frente a una arrogante pretensión teológica de saber demasiado como frente a la tentación de reclamar descaradamente a Dios para nuestros asuntos y fines, de monopolizarlo para nuestros intereses. Por eso, la teología también es siempre crítica de las ideologías, ya se

presenten estas como transformación «izquierdista» del mundo, ya como conservadora religión civil «de derechas» que sanciona el *statu quo* y garantiza el orden público. Con esta tendencia crítica, la teología salvaguarda la trascendencia del mundo y del ser humano más allá de todo lo constatable, pero también más allá de todos los sistemas políticos o de cualquier otro tipo. La teología está comprometida con la verdad, que libera (cf. Jn 8,32).

El carácter liberador del discurso sobre Dios se pone de manifiesto asimismo en la eclesiología. Desde el concilio Vaticano II, esta ha pasado a ocupar el centro de la atención teológica. Quizá entretanto hablamos en teología demasiado de la Iglesia y sus instituciones y demasiado poco de Dios. Henri de Lubac, quien contribuyó como pocos otros al avance de la eclesiología, subrayó: creemos que la Iglesia existe como realidad salvífica, pero no creemos en la Iglesia. En el credo la confesamos como «Iglesia santa»; creemos que es cuerpo de Cristo y obra del Espíritu Santo. Pero la Iglesia visible no es Dios; se trata de una realidad creada y pasajera. Cuando al final Dios sea «todo en todo» (cf. 1 Cor 15,28), la Iglesia dejará de existir como institución. De ahí que de Lubac prevenga con énfasis ante la idolatrización de la Iglesia [8]. Por mucho que se desarrolle en el espacio vital de la fe común de la Iglesia, la teología no es una ocupación de la Iglesia consigo misma.

Los credos de la Iglesia son verdaderos, pero no son en sí objeto y fin de la fe; son verdaderos porque –y en la medida en que– remiten más allá de sí mismos a Dios (cf. Tomás de Aquino, *S. th.* I-II q. 1 a. 1; a. 2; a. 6). Con ello, son invitación al encuentro y diálogo personal con Dios, así como a la participación en la vida trinitaria divina. De ese modo, toda teología verdadera desemboca en la doxología [9], en la alabanza reconocedora y adoradora de Dios. Y al mismo tiempo hace patente que el ser humano existe en tanto en cuanto, conforme a la etimología latina, «ex-siste», o sea, se trasciende a sí mismo por medio de la alabanza y la adoración. En este sentido podemos aprender algo importante de la tradición de la Iglesia oriental y su enraizamiento en la doxología litúrgica con miras a prevenir el peligro de «intelectualización» de la teología.

Esta idea puede quitar hierro también a una antigua controversia con la tradición reformada. Pues si la teología es en el fondo doxología y debe desembocar, por tanto, en la oración personal, eso significa que la transmisión de la fe a través de la Iglesia –necesaria según la concepción católica– no es a la postre sino una forma de guiar hacia la relación directa con Dios, que tanta importancia tiene para la comprensión protestante de la fe. Contra lo que a menudo se sostiene en la teología de controversia, la mediación eclesial y la relación no mediada de todo cristiano con Dios no se contradicen. Se trata de una inmediatez mediada, en la que estamos directamente ante Dios, si bien nunca solos. Nuestra fe personal en Dios es posibilitada, sostenida y respaldada por el nosotros de la fe de la Iglesia de todos los lugares y todas las épocas.

En último término, la doxología tiene una estructura escatológica; en medio de preguntas y tribulaciones de toda índole, la doxología anticipa ya ahora la meta hacia la

que la fe, llena de esperanza, se encamina, participando ya ahora de la *scientia Dei et beatorum*, de la ciencia de Dios y de los bienaventurados (Tomás de Aquino, *S. th.* I q. 1 a. 2). El creyente experimenta ya ahora «algo» de la felicidad escatológica aún pendiente. Por eso, el mensaje sobre Dios es un mensaje gozoso y la dedicación teológica a este mensaje confiere paz profunda y alegría interior. La teología, que enseña a comprender más profundamente la fe, no debe suscitar hastío de la fe, sino deleite en ella. Frente a la falta de sentido, de humor y de esperanza, la teología aporta luz, y con ella, alegría a nuestra vida. Puede mostrar que la gloria de Dios es que el ser humano viva (Ireneo de Lyon, *Adv. haer.* IV,20,7). Por eso, en aras del propio Dios y del ser humano, ¡es hora de hablar de Dios y, en concreto, del Dios de Jesucristo!

2. La relación entre fe y razón

La pregunta sobre cómo podemos hablar hoy del Dios de Jesucristo de un modo comprensible no solo es una acuciante cuestión pastoral, sino también un profundo problema teológico básico, que requiere un esfuerzo intelectual. Pues la teología no es «teolalia», no es un discurso carismáticamente arrobado o poética y retóricamente deslumbrante sobre Dios y, menos aún, cháchara insustancial sobre Dios. En cuanto teología, se trata de un discurso lógico –esto es, que ofrece explicaciones racionales y está racionalmente justificado– sobre Dios (*theós*). No quiere seducir, sino convencer. Esta diferencia respecto del discurso mítico sobre Dios es patente ya entre los filósofos griegos. Para la teología cristiana, la fe es un culto racional a Dios [*logikḗ latreía*, *rationale obsequium*] (cf. Rom 12,1), que obliga a dar razón (*apología*) de la esperanza que albergamos (cf. 1 Pe 3,15). De ahí que para la entera tradición teológica resulte determinante el programa de la fe que se esfuerza por entender (*fides quaerens intellectum*) [10].

El ideal no es la fe ingenua del niño o, como suele decirse, del carbonero, sino la fe que busca entender y es capaz de ofrecer respuesta a preguntas y desafíos. Por eso, la reflexión de la fe eclesial no debe convertirse en un insulso positivismo, ya sea en la forma de la mera cita de pasajes bíblicos, ya en la de una mera teología del magisterio. Es necesaria una fe racionalmente ilustrada y clarificada, que aborde y examine a fondo las grandes preguntas de la humanidad a la luz de la fe. No en vano, la teología habla de la luz de la fe (*lumen fidei*); no entiende la fe como oscurecimiento, sino como iluminación (*illuminatio*) de la razón. Con ello no se refiere a la transformación de la fe en un saber especulativo o práctico de uno u otro género, ni tampoco en una visión cristiana del mundo, sino a la autoilustración de la fe, a un *intellectus fidei*, a un asomarse a la fe históricamente dada, a su verdad, belleza y lógica internas, que capacita luego para la confrontación con quienes niegan el contenido de verdad de la fe.

Los padres de la Iglesia asumieron a su modo este objetivo. Identificaron el nombre divino de Yahvé, revelado a Moisés en la zarza ardiente (cf. Éx 3,14), con la comprensión de Dios de la filosofía helenística. En ello partieron de que tan solo puede existir una verdad; por eso, a diferencia de lo que sostiene el gran Pascal, el Dios de la fe, el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob, y el Dios de los filósofos no pueden ser distintos, sino que en último término han de ser uno y el mismo. La traducción griega del Antiguo Testamento, la Septuaginta, sirvió de puente para esta identificación. En ella, la fórmula hebrea de revelación: «Yo soy el que estoy ahí», o sea, con vosotros y a vuestro lado, es vertida por: «Yo soy el que soy». De este modo se dio un paso que resultó fundamental para todo el itinerario posterior de la teología [11].

Esta identificación fue cuestionada por la teología protestante, tanto por la liberal como por la dialéctica. En la década de 1970 y a comienzos de los años ochenta, momento en que fue redactado *El Dios de Jesucristo*, este tema seguía siendo actual

dentro de la teología. Además, la cuestión «fe y razón», en polémica con la secularización y el ateísmo modernos, representaba el gran desafío. Por eso, la confrontación con estas corrientes ocupa bastante espacio en *El Dios de Jesucristo*. A tal fin era necesario asumir constructivamente los planteamientos de la filosofía moderna de la libertad. Así, se intentó definir, en el horizonte de la filosofía moderna de la libertad, la esencia de Dios no como ser absoluto, sino como la libertad absoluta que todo lo determina [12].

Esta interpretación, lejos de excluir la lectura tradicional, la incluye. Pero permite definir con más precisión la esencia de Dios en el sentido de la revelación del nombre de Dios en la zarza ardiente y de la afirmación neotestamentaria de que Dios es amor (cf. 1 Jn 4,8.16). De ahí que la identidad del Dios de los filósofos y del Dios de la fe sea entendida en *El Dios de Jesucristo*, siguiendo a J. E. Kuhn, catedrático de teología dogmática en Tubinga, en el sentido de la determinación; la verdad cristiana se entiende como precisión, concreción, purificación y elevación de dicha identidad. Y es que, a diferencia del Dios de los filósofos, el Dios bíblico tiene un nombre, con el que cabe invocarlo y dirigirse a él.

El objetivo de *El Dios de Jesucristo* de confrontarse con los retos del ateísmo moderno sigue siendo hoy actual, más aún, novedosamente actual. El ateísmo no está en modo alguno muerto; antes bien, hoy reaparece bajo una nueva vestimenta, científica por regla general, y con celo realmente misionero. Sin embargo, es preciso distinguir entre los interrogantes serios que plantean las ciencias de la naturaleza y un fundamentalismo científico que desborda los límites de los métodos de las ciencias naturales y se ocupa de temas teológicos de un modo a menudo deformadoramente polémico [13]. Sería un funesto autoengaño creer que es posible prescindir de la confrontación intelectual. La teología natural o filosófica por la que aboga *El Dios de Jesucristo* exige urgentemente ser prolongada [14].

Tanto el papa Juan Pablo II como el papa Benedicto XVI han vuelto a poner con razón el tema de la relación entre fe y saber en la agenda teológica. El papa Juan Pablo II abordó esta cuestión en la encíclica *Fides et ratio* (1998), caracterizando la fe y la razón como las dos alas del alma, que es necesario desplegar para conocer la verdad. El papa Benedicto XVI desarrolló el tema en la lección que impartió en Ratisbona, suscitando con razón un debate más amplio y urgentemente necesario.

La situación, ciertamente, se ha transformado de manera fundamental desde la década de 1970 y comienzos de los años ochenta. La toma de conciencia de la «dialéctica de la Ilustración» (Th. W. Adorno) ha llevado asimismo a una «dialéctica de la secularización» [15]. De ese modo, el paisaje intelectual se ha tornado más plural e inabarcable. Por una parte, la llamada posmodernidad desconfía de los «grandes relatos» y los grandes ideales de la Ilustración (J.-F. Lyotard). Así, también la seguridad en sí

mismo que tenía el ateísmo combativo ha devenido resignado derrotismo, escepticismo, agnosticismo, más aún, nihilismo; se habla de un «pensamiento débil» (G. Vattimo), que ante las grandes preguntas, incluido el problema Dios, se declara con resignación no competente o indiferente. Con ello se despide asimismo de los ideales de la Ilustración y de las verdades racionalmente fundadas y universalmente válidas. Se llega así a un pluralismo posmoderno o tardo-moderno, que juzga el discurso sobre una verdad universal como pretencioso eurocentrismo y ve en el reconocimiento de un pluralismo de verdades y religiones el nuevo paradigma [16].

Esto no hace más fácil la situación de la teología. Pues con un ateo verdadero es posible disputar en serio. Por el contrario, el relativista posmoderno de talante pluralista se encoge de hombros con desinterés; a él todo le resulta en último término indiferente. Así y todo, se vuelve intolerante frente a toda afirmación de enunciados incondicional y universalmente válidos. La tolerancia muta entonces en su contrario y se convierte en una intolerante dictadura del relativismo. Frente a ello, resulta necesario defender los logros de la Modernidad y evitar su autodestrucción.

Por otra parte, el problema de Dios ha retornado de un modo nuevo a la conciencia pública. A resultas de la globalización y de las migraciones, las otras religiones, en especial el islam, están presentes entre nosotros y concitan considerable atención pública. A ello se añade que las promesas intramundanas de salvación, tanto la ideología occidental de progreso como la utopía marxista de una sociedad sin clases, se han revelado engañosas; ha surgido un gran vacío interior. Así, tanto los interrogantes religiosos como la búsqueda de sentido y sostén vuelven a ser actuales para numerosas personas en Europa. La tesis de la existencia de un vínculo intrínseco entre el proceso de modernización y un incontenible proceso de secularización ha sido en gran medida abandonada. No solo en Asia y África, sino también en un país moderno en todos los sentidos cual es Estados Unidos, la secularización de la Europa occidental se considera un fenómeno singular [17]. La religión y las religiones han demostrado ser en gran medida resistentes a la ilustración en cuanto constantes antropológicas.

La nueva situación, sin embargo, es ambivalente. Por un lado, la interrogación y la búsqueda religioso-espirituales se han intensificado en numerosas personas: además, las preguntas religiosas –debido también al desafío que representa el islam, entretanto presente en Europa– vuelven a ser debatidas públicamente. Hablar de Dios vuelve a estar, por así decir, bien visto. Han surgido nuevos movimientos y grupos espirituales que pueden ser considerados un motivo de esperanza; existen asimismo muchas personas a las que cabe caracterizar como buscadoras y «peregrinas». Desde el punto de vista tanto teológico como pastoral, esto representa una oportunidad que debe ser resueltamente aprovechada por medio de una invitadora teología y predicación del Dios de Jesucristo.

Pero es controvertido y discutible que quepa hablar de una situación postsecular [18] y de un retorno de la religión o incluso de una gran moda llamada religión [19]. Tanto el prejuicio de que solamente una actitud secular es moderna –y de que la religión está pasada de moda– como el ateísmo práctico consuetudinario se revelan arraigados y

pertinaces, como también muestra la propaganda atea, que resurge una vez más. Además, el retorno de la religión en modo alguno lleva sencillamente de regreso a la fe cristiana en Dios ni llena sin más los entretanto vacíos bancos de las iglesias. A menudo conduce a una religión individualista, invisible, que percibe huellas de lo divino en la vida cotidiana [20]. En algunos casos se tiene la impresión de estar ante un cosmoteísmo, que descubre lo divino en la naturaleza y el cosmos; la teología deviene así «teiología» (o ciencia del ente supremo, *tò theîon*); en ocasiones, lo que se designa como retorno de la religión es una religiosidad sin Dios calificada de espiritualismo y un ateísmo con rasgos religiosos (J. B. Metz). También puede llevar a un esoterismo, a una religiosidad vaga, difusa y volátil, a una individualista religiosidad arbitraria, sincretista y de fabricación propia, que no busca lo divino por encima de nosotros, sino –de forma narcisista– en nosotros mismos. Por último, en la estela del retorno de la religión se da el fenómeno –contemplado por muchos con miedo y preocupación– de una religiosidad fundamentalista y propensa a la violencia, que deforma la religión en su contrario demoníaco.

Así, en numerosos casos cabe preguntar: ¿es realmente siempre Dios quien retorna? ¿No se trata a menudo más bien del retorno de viejos y nuevos dioses? Ya Max Weber afirmó: «Los numerosos dioses antiguos, desmitificados y, por tanto, bajo forma de poderes impersonales, salen de sus tumbas, se afanan por obtener dominio sobre nuestras vidas y entablan de nuevo el eterno combate entre ellos» [21]. Esta tendencia a una nueva clase de politeísmo se corresponde muy bien con la propensión al pluralismo y el relativismo modernos ya descritos.

En la actual situación de un «ocaso de los dioses» (F. Nietzsche), la teología no debe confiarse acríticamente a la llamada gran moda de la religión. Tiene más bien la tarea de volver a actualizar la «diferencia de lo cristiano» (R. Guardini). A la vista de las nuevas formas de religiosidad y espiritualidad es necesario tomar de nuevo como referencia la imagen de Dios, tal como Jesús lo anunció en cuanto Padre suyo y lo expresó de forma concreta en su persona. Europa se encuentra en una encrucijada; tiene que hacer memoria de nuevo de su génesis cristiana. Tiene que hacer memoria de nuevo del Dios de Jesucristo. No basta con hablar sin más de Dios; es necesario hablar del «Dios de Jesucristo».

3. El encuentro con el mundo de las religiones

En la nueva situación global de hoy, la reflexión sobre el Dios de Jesucristo exige una confrontación con las ideas de Dios de otras religiones mucho más exhaustiva que la que se llevó a cabo en *El Dios de Jesucristo*. Ha quedado ya claro que, en la actualidad, el horizonte interrogativo de la teología no puede seguir limitándose al ateísmo y la secularización modernos, sino que ha de incluir asimismo el pluralismo religioso. El desafío asociado a este pluralismo religioso no se plantea solo a través de la llamada nueva religiosidad, sino también a través del encuentro con las antiguas religiones de la humanidad.

El concilio Vaticano II fue suficientemente previsor para exhortar al diálogo interreligioso y tender importantes bases para encauzarlo (cf. LG 16; NA; GS 92; AG 3, 11, 16 y 41). Ello ha llevado a que hoy se eviten en la medida de lo posible conceptos como «idolatría», «superstición», etc., al hablar de las religiones no cristianas. Para esta reorientación resultó determinante ante todo un argumento antropológico, según el cual es inherente al ser humano preguntarse por Dios o por lo divino; la reverencia ante lo sagrado une a las religiones, las cuales quieren ofrecer respuesta a las preguntas existenciales por el sentido, el sufrimiento, la culpa y la muerte, que son comunes a todos los hombres. A ello se añadió un argumento cristológico, según el cual la realidad entera ha sido creada en Cristo y para Cristo (cf. Jn 1,3s; Col 15,16), de suerte que en todo lo real se encuentran fragmentos del Logos, que en Cristo se ha manifestado en su plenitud. El Espíritu de Cristo puede actuar también en las otras religiones, si quienes las profesan intentan cumplir según su conciencia la voluntad de Dios, tal como sean capaces de reconocerla concretamente [22].

Sobre esta doble base, los teólogos católicos suelen inclinarse por una relación inclusiva entre el cristianismo y las demás religiones; tratan de encontrar en las otras religiones fragmentos de la propia convicción religiosa [23]. Sin embargo, esto no debe llevar a la tentación de acaparar a las demás religiones; antes bien, es necesario tomar en serio y respetar la alteridad de los otros, así como las nada despreciables diferencias que nos separan de ellos. En el marco de estas reflexiones tan solo es posible apuntar con brevedad algunos de los problemas que de ahí resultan para el tratado de Dios.

El cambio más evidente es el que, tras una difícil y compleja historia, se ha producido en las últimas décadas en relación con el *judaísmo*. Todavía hasta mediados del siglo XX, numerosos exégetas exponían la concepción neotestamentaria de Dios deslindándola de la concepción judía. Tras la catástrofe de la *šo'ah* y desde el concilio Vaticano II en adelante (cf. LG 16; NA 4), se ha vuelto a cobrar conciencia de que la concepción judía de Dios es –en el sentido originario de la palabra– fundamental para la concepción cristiana. Los cristianos mantienen una relación singular con el judaísmo, distinta de la que pueda vincularles a cualquier otra religión. La recuperación de las raíces

judías de la fe cristiana llevó a un abandono del tradicional antijudaísmo teológico, que aún influía en la teología liberal (en especial, en A. Harnack), así como a una nueva reflexión teológica sobre el significado del judaísmo para el cristianismo [24] y al redescubrimiento de los orígenes judeocristianos, que hacen patente el irrenunciable vínculo entre Israel y la Iglesia y la permanente relevancia de Israel para la Iglesia [25].

Varios teólogos judíos han respondido en la declaración *Dabru emet* [Decid la verdad] [26] a esta evolución intracristiana con la tesis, entre otras, de que judíos y cristianos adoran a uno y el mismo Dios. Esta afirmación ha sido cuestionada por otras voces judías, pero también por alguna que otra corriente cristiana. No cabe duda de que es necesario matizar, pues el monoteísmo judío excluye tanto la filiación divina de Jesucristo como la concepción trinitaria de Dios; la venida del Mesías se aguarda solo para el futuro. Pero por otra parte, el Dios anunciado por Jesús es el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob (cf. Mc 12,26). Las diferencias se deben a diferentes lecturas e interpretaciones del Antiguo Testamento o Biblia hebrea, común a ambas religiones [27]. Así, judíos y cristianos pueden rezar en común los Salmos. Los judíos piadosos los rezan en la esperanza mesiánica que para los cristianos se ha cumplido ya en Jesucristo; los cristianos los rezan con y en Jesús, a quien confiesan como el Cristo prometido en el Antiguo Testamento y cuyo retorno esperan. Cabe hablar, pues, de dos actitudes de oración escatológicamente convergentes.

La relación con las religiones extrabíblicas ha de determinarse de forma distinta de como se determina la relación con el judaísmo; esto vale tanto para las religiones indígenas de África y Latinoamérica como para las grandes religiones orientales, en especial el hinduismo, el budismo, el taoísmo, el confucianismo y el sintoísmo. Bíblicamente, estas religiones pueden ser ora entendidas desde la creación (cf. Gn 1s), ora encuadradas en la alianza con Noé (cf. Gn 9). Con estas religiones nos une la reverencia ante lo sagrado y lo divino que se refleja tanto en el cosmos como en la vida y el destino de los seres humanos. En consonancia con los padres de la Iglesia podemos encontrar en estas religiones semillas de verdad (*lógoi spermatikoí*), que en Jesucristo, el Logos encarnado, se han manifestado en su plenitud. De ahí que sea posible entenderlas como *praeparatio evangelii*, como preparación para el Evangelio, y entablar con ellas un fructífero intercambio (cf. LG 16; NA 2; AG 3 y 11). Junto a la referencia positiva a ellas (*via positiva*), no se debe, sin embargo, pasar por alto ni minusvalorar la función críticamente purificadora del Evangelio frente a tergiversaciones y en ocasiones incluso demoníacas desfiguraciones de la imagen de Dios, así como frente a la negación de la igual dignidad de todos los seres humanos, en especial del varón y la mujer (*via negativa*); pero tampoco el carácter sobrepujante de la concepción cristiana de Dios (*via eminentiae*) [28].

Pese a todo lo que valoramos y respetamos en las demás religiones, pese a todo lo que podemos aprender de ellas, no debemos incurrir en un sincretismo ni pensar que es

suficiente con apropiarnos de ciertas técnicas de meditación, sin tener en cuenta su trasfondo filosófico-teológico más profundo. En especial en el diálogo con las religiones orientales y su exigente filosofía resulta ineludiblemente necesaria una confrontación intelectual a fondo [29].

El problema más serio, que se plantea sobre todo en el encuentro con el budismo, es el concepto personal y trascendente de Dios. Pues el budismo, en su búsqueda de armonía y paz interior, persigue la superación del yo y el radical desprendimiento; de ahí que hablar de la personalidad de Dios le parezca una limitación de lo divino. Es cierto que, bajo esta óptica, existen puntos de contacto con algunas formas de la mística cristiana (en especial el maestro Eckhart, Taulero, etc.); sobre todo la teología de la kénosis y la concepción kenótica de la persona en ella implícita pueden contribuir a que avance el diálogo [30]. Así y todo, siguen existiendo diferencias de índole fundamental, pues el budismo no conoce un Dios trascendente respecto del mundo, algo que es esencial en la concepción judío-cristiana de Dios. A la vista de diferencias tan hondas, y dado el creciente peso de Asia en la política internacional, se plantea con tanta mayor urgencia la necesidad de un diálogo en profundidad con las religiones orientales.

Al *islam* le corresponde un puesto especial en la historia de las religiones. Adopta diferentes formas, pero en la actualidad ha despertado a una nueva conciencia de sí y está presente en el corazón de Europa. De este modo, hoy representa de nuevo, como ya ha ocurrido con frecuencia en la historia de Europa, un desafío para el cristianismo europeo. A no dudarlo, nos interesa disfrutar de una convivencia tolerante, respetuosa y pacífica con los musulmanes. De ahí que acentuemos con razón las afinidades: el monoteísmo, la vocación de Abrahán, la espera del juicio final, el énfasis en la importancia de la oración y el ayuno, el consenso en cuestiones éticas fundamentales, la posibilidad de trabajar en común por la justicia y la paz (cf. LG 16; NA 3) [31].

Sin embargo, no prestar atención a las profundas diferencias equivaldría a cerrar los ojos ante la realidad y a proceder de forma deshonesta. El islam no es una religión precristiana y, por ende, no puede ser considerada *preparatio evangelii*; se trata de una religión poscristiana que declaradamente aspira a corregir y superar el cristianismo. Por eso, desde el principio, la relación entre el cristianismo y el islam ha sido, por regla general, tensa y conflictiva. Las diferencias son claras y evidentes: el islam cree que, frente al cristianismo, debe restablecer el monoteísmo originario (Corán, suras 2,31ss; 2,42.88-90; 6,75-78.98). Niega la filiación divina de Jesús (suras 5,18.30s) y su muerte en cruz (sura 4,158), así como la doctrina de la Trinidad (sura 2,106). Cuando se remite a Abrahán, este no representa para él, a diferencia de lo que ocurre en el judaísmo y el cristianismo, un nuevo comienzo histórico-salvífico; el islam está persuadido de que tal comienzo fue establecido en la creación, de suerte que Abrahán es modelo de la obediencia conforme a la creación y de la entrega incondicional (*islam*) a Dios. De ahí que solo con reservas sea legítimo hablar de las tres religiones abrahámicas.

Y lo mismo puede decirse del discurso sobre las tres religiones del libro. Pues la

comprensión de la palabra de Dios de la Biblia y la que subyace al Corán se diferencian radicalmente. La Biblia es testimonio inspirado de una precedente autorrevelación personal de Dios. El islam no conoce semejante autorrevelación personal de Dios: el Corán es revelación en virtud del hecho de estar verbalmente inspirado. A resultas de esta idea de inspiración verbal, el islam no conoce ninguna exégesis histórica del Corán, algo que para el cristianismo ha llegado a ser evidente a la hora de abordar la Biblia y que le ayuda, a diferencia de lo que ocurre en la religión musulmana, a discernir entre el mensaje permanentemente válido y las formas de expresión temporal y culturalmente condicionadas –posibilidad esta que, en cualquier caso, hasta ahora permanece vedada al islam.

La diferencia afecta también a la imagen de Dios. El islam ve en la concepción trinitaria de Dios un triteísmo y el riesgo de politeísmo. En consecuencia, no conoce autocomunicación alguna de Dios ni, por ende, la posibilidad de participación del ser humano en la vida divina. Dios mantiene una absoluta trascendencia respecto del mundo. Cuando al comienzo de cada sura Alá es caracterizado como misericordioso, «misericordia» no significa condescendencia de Dios con el ser humano, sino los cuidados y la atención que Dios le presta a este. El musulmán está convencido de que Dios, en su misericordia, no le impone cargas demasiado pesadas. Ahí ven los musulmanes abiertos el fundamento de un humanismo islámico, del que cabe esperar que en el futuro termine triunfando sobre los rasgos y las tendencias intolerantes presentes asimismo en el islam. A la vista de las profundas diferencias no resulta posible la oración conjunta de cristianos y musulmanes.

Así pues, entre las religiones monoteístas existen tanto afinidades como diferencias fundamentales. En común tienen que, juntamente con la confesión de fe en el Dios uno y único, elevan una pretensión de absolutez a causa de la cual a lo largo de la historia ya se han enfrentado a menudo entre sí en cruentos conflictos. Ello ha llevado al tema: «Dios (o religión) y violencia» [32]. Esta cuestión es especialmente actual desde el 11 de septiembre de 2001. Con frecuencia se habla de la supuesta amenaza de un *clash of civilizations*, un choque de civilizaciones (S. Huntington), que también sería un *clash of religions*, un choque de religiones. Sea como fuere, lo que está claro es que la paz mundial no es posible sin la paz entre las religiones (H. Küng).

La solución, sin embargo, no puede radicar en teorías de pluralismo religioso que renuncian a la pretensión de absolutez (J. Hick, P. Knitter, P. Schmitt-Leukel, etc.) [33]. Estas teorías hieren en la médula a todas las religiones monoteístas y pueden llegar a destruir el núcleo de su identidad. De ahí que el monoteísmo cristiano haya tomado un camino distinto. Tras el trauma que supusieron las guerras de religión, el monoteísmo cristiano se sometió a un proceso de purificación por medio tanto de la autorreflexión y la autocrítica como de la confrontación constructiva con la Ilustración moderna. En la actualidad, las Iglesias cristianas abogan por la libertad religiosa, la tolerancia, la no violencia y el respeto a las demás religiones; no buscan el conflicto, sino el diálogo,

preservando, eso sí, la propia identidad (cf. NA; DHu). Reconocen la legítima autonomía de los ámbitos culturales profanos (cultura, ciencia, economía, política, etc.) y, con ello, la separación de Iglesia y Estado (cf. GS 36, 41, 56 y 76). Esta separación, lejos de debilitar a la Iglesia, le ha devuelto su libertad y ha reforzado su autoridad espiritual.

Sin embargo, sería erróneo ver en esta autocomprensión dialógica una expresión de debilidad o sospechar que se trata de un barato compromiso. Reconocer los procesos modernos de diferenciación no significa replegarse de la esfera pública ni circunscribirse al ámbito privado e interior, como le gustaría al secularismo o laicismo. Dios no puede ser concebido sino como la realidad que todo lo determina. Por eso, la nueva teología política reivindica con razón la relevancia pública del discurso sobre Dios [34]. Aunque de ahí no se puede derivar ningún programa político concreto y aunque el mensaje cristiano ha renunciado hoy a imponerse con ayuda de medios políticos de poder, ello le ayuda a aparecer con tanta mayor autoridad espiritual y moral. El mensaje cristiano remite a la norma y al mandamiento fijados por Dios al ser humano y, cuando este los viola, le dice: «No te está permitido». Junto a esta función crítico-profética, el anuncio de la Iglesia puede aportar impulsos positivos al debate social, puede ser «sal de la tierra» (cf. Mt 5,13) y «luz y fuerza» (cf. GS 42) para la edificación de un nuevo humanismo y una civilización de la vida y el amor [35].

De este modo, los cristianos pueden colaborar con representantes de otras religiones y con todas las personas de buena voluntad en el empeño a favor de los derechos humanos, la justicia, la paz y la conservación de la creación. Así y todo, en esta colaboración siempre debemos a los demás el testimonio sobre el Dios de Jesucristo, o sea, sobre el Dios trinitario que es amor.

4. La doctrina de la Trinidad como gramática y suma de la teología

El rasgo distintivo de la fe cristiana es la profesión de fe en el Dios trinitario. Esta confesión de fe no es un engendro intelectual de la especulación teológica; está bíblicamente fundada (cf. Mt 28,19; 2 Cor 13,13; etc.). A diferencia de los ídolos mudos (cf. Sal 115,5; 135,16, etc.), *el Dios de la Biblia se revela como un Dios que habla y se autocomunica en su palabra, lo que alcanza su cumplimiento definitivo en la encarnación de la Palabra eterna y en la relación de Jesús con el* abbá*, así como en el envío del Espíritu Santo y la permanente presencia de Dios por medio del Espíritu en la Iglesia y en el mundo. Dios se revela como autocomunicación: «Dios es amor» (1 Jn 4,8.16).*

El credo trinitario tiene desde los tiempos más antiguos un lugar fijo en la liturgia eclesial. El bautismo se administra en nombre del Dios trinitario. Todo acto cristiano de culto comienza con un saludo trinitario y concluye con una bendición trinitaria. La eucaristía nos es dispensada por el Padre a través de Cristo en el Espíritu Santo, y la plegaria eucarística se dirige en el Espíritu Santo, por medio de Cristo, al Padre. El rezo de las horas canónicas está atravesado por la doxología trinitaria: «Gloria al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo». Así, la doctrina de la Trinidad se encuentra anclada en el centro de la vida y el culto de la Iglesia y es fundamental para la concepción cristiana de Dios.

A pesar de la relevancia central del credo trinitario en la vida y la liturgia de la Iglesia, la fe en Dios de la mayoría de los cristianos tiene un carácter más o menos teísta. También en la teología llevó la doctrina trinitaria durante mucho tiempo una suerte de existencia marginal; solía ser tratada de manera correcta, pero en modo alguno determinaba el sistema teológico. Solo recientemente ha vuelto a reconocérsele una importancia capital, siendo elevada a la categoría de gramática y suma de toda la teología.

La nueva teología de la Iglesia oriental (Vladimir Lossky, Sergéi N. Bulgakov y John D. Zizioulas, entre otros) tuvo una influencia determinante en ello. En la teología protestante cabe mencionar a Karl Barth, Eberhad Jüngel, Jürgen Moltmann, Wolfhart Pannenberg, etc. En la teología católica brotaron enérgicos impulsos sobre todo de la obra de Hans Urs von Balthasar; hay que nombrar además a Karl Rahner, Joseph Ratzinger, Heribert Mühlen, Wilhelm Breuning, Franz Courth, Gisbert Greshake, Bruno Forte, Bernd Jochen Hilberath, Jürgen Werbick, Luis F. Ladaria, etc. Puede hablarse, por tanto, de un esperanzador nuevo comienzo de la doctrina de la Trinidad [36].

A este nuevo comienzo teológico trató de contribuir también, a su manera, *El Dios de Jesucristo*. Esto lo hace en el marco de una concepción global que intenta pensar la definición teológica de Dios en el horizonte del pensamiento moderno como

libertad personal absoluta y omnideterminante. Además, se toma en serio el hecho de que el Nuevo Testamento, cuando habla de Dios, casi siempre se refiere al Padre [37]. Asimismo, el credo, significativamente, no comienza diciendo: «Creo en Dios», sino: «Creo en Dios, Padre todopoderoso». De ahí que *El Dios de Jesucristo*, a diferencia de lo que tradicionalmente se hace, no pretenda partir de forma monoteísta de la esencia única de Dios, sino que, ya desde el principio, supere el teísmo puro comenzando por el Padre en cuanto «origen y fuente» de la Trinidad. Tal punto de partida permite comprender la doctrina de la Trinidad de un modo nuevo [38].

Pues la idea de que Dios es amor que se autocomunica no puede ser afirmada de forma puramente monoteísta y sin ninguna precisión trinitaria. La autocomunicación histórica de Dios solamente puede ser gracia libre e inmerecida si Dios mismo es, en sí, autocomunicación en el amor. Si no fuera autocomunicación en sí, Dios debería comunicarse hacia el exterior por necesidad esencial; en tal caso, su autocomunicación en la creación y en la historia de la salvación no sería ya expresión del amor regalado libremente y por gracia, sino un proceso necesario de autorrealización divina. Solamente en cuanto Dios trinitario es Dios señor libre de toda la realidad. Así, la doctrina de la Trinidad no representa cuestionamiento alguno de la fe bíblica en el Dios uno; antes bien, es monoteísmo concreto, precisión de este.

Partiendo de la autocomunicación de Dios se puede, en segundo lugar, aminorar el problema de la unidad y la trinidad en Dios. Salta a la vista que este problema no es una cuestión numérica ni tampoco comporta una suerte de matemática superior. Esta relación puede entenderse desde la esencia del amor. Pues el amor quiere ser uno con el otro, sin fundirse con él ni absorberlo. El amor implica una unión que salvaguarda tanto la propia identidad como la identidad del otro, llevando precisamente de este modo a ambas a su realización última. El amor significa unidad acompañada del reconocimiento de la alteridad del otro. Así, la unidad trinitaria incluye autodiferenciación. Dando un paso más, cabe mostrar que el amor no se queda en una dualidad en último término egoísta; en el entusiasmo extático, quiere ir más allá de sí, comunicarse, regalarse, hacerse fecundo en un tercero. En este tercero experimenta una vez más y de modo nuevo la feliz vivencia de sí y de su unidad; en este tercero vuelve a ser sí mismo. Agustín plasmó esta intrínseca dinámica del amor en la elocuente fórmula: «*Ecce tria sunt, amans et quod amatur et amor*» (Aquí tenemos tres cosas: el amante, el amado y el amor) [39].

Esta visión permite, en tercer lugar, un nuevo acceso a la más difícil cuestión del tratado de Dios: el problema de la teodicea [40]. Al igual que en los salmos de lamentación, muchos se preguntan: ¿por qué el sufrimiento de los inocentes? Si Dios es omnipotente y bondadoso, ¿cómo puede permitir todo eso? ¿Por qué no interviene? Tampoco la doctrina de la Trinidad puede responder fácilmente a estas preguntas, pero sí que puede arrojar algo de luz en la oscuridad y ayudar a soportarla. Puede mostrar que el amor siempre implica renuncia. Por eso, el amor y el sufrimiento, más aún, el amor y la

muerte forman una unidad, como siempre ha sabido la gran literatura. Por lo que respecta a la vida intratrinitaria, esto significa que las personas divinas –cada una de las cuales es infinita– deben dejarse espacio unas a otras por amor. El amor trinitario tiene, por consiguiente, naturaleza kenótica; y cabalmente en este modo kenótico de existencia es Dios él mismo como amor [41].

Desde semejante concepción kenótica de la Trinidad resulta comprensible la cruz como revelación suma del amor de Dios. La concepción kenótica de la Trinidad le permite en cierto modo a Dios identificarse en la cruz con lo más ajeno a él, con el pecador que ha merecido la muerte, e ingresar en lo contrario de su ser, en la noche de la muerte. Puede asumir la muerte, pero no sucumbiendo a ella, sino venciéndola justamente de ese modo; puede cargar con la ira divina, superándola mediante el amor. Así, la cruz es lo máximo que le es posible a Dios en su amor de autodonación; es «*id quo maius cogitari nequit*» (aquello mayor que lo cual nada cabe pensar).

De esta suerte, la doctrina de la Trinidad no da sin más una respuesta al sufrimiento de los inocentes. Pues en último término no podemos sino enmudecer ante esta pregunta, al igual que hizo Job (cf. Job 42). Pero la doctrina de la Trinidad sí que es capaz de prender en la oscuridad una luz que ayuda a resistir los interrogantes con fe y esperanza en medio de la «luminosa tiniebla» de Dios y pese a los gritos *de profundis* y los lamentos. Así, la doctrina de la Trinidad no solo es el único monoteísmo intelectualmente sostenible, sino el único monoteísmo en el que existencialmente cabe perseverar a la vista de la inmensa magnitud del sufrimiento existente en el mundo. Es capaz de resistir la que, como hemos dicho, es seguramente la más difícil cuestión del tratado de Dios: el problema de la teodicea.

Sin embargo, ello da pie a otra pregunta: ¿puede sufrir Dios? La corriente principal (*mainstream*) de la teología tradicional respondió negativamente a esta pregunta. Esa corriente consideraba el sufrimiento una deficiencia y, por tanto, lo excluía de Dios. A este respecto se ha producido un cambio en una gran parte de la teología reciente [42]. Obviamente, si Dios sufre, no lo hace a la manera humana, sino a la manera divina. El sufrimiento no puede ser para Dios algo que le advenga de fuera. El sufrimiento divino no puede ser una experiencia pasiva ni tampoco manifestación de una carencia, sino solo expresión de una autodeterminación soberana. Dios no se ve afectado pasivamente por el sufrimiento de la criatura, sino que libremente se deja afectar por él. No es un Dios apático, sino un Dios lleno de empatía, o sea, un Dios que comparte el sufrimiento, un Dios movido por la compasión (cf. Éx 34,6) y a quien el corazón le da un vuelco a la vista de la miseria de sus criaturas (cf. Os 11,8). Estas afirmaciones serían malinterpretadas si se pretendiera entenderlas como glorificación o divinización del sufrimiento. Dios no diviniza el sufrimiento; antes al contrario, lo transforma desde dentro y lo redime. No elimina el sufrimiento, sino que lo transmuta impregnándolo de esperanza. En efecto, la cruz es tránsito hacia la resurrección y la transfiguración. Con ello, el sufrimiento y la muerte no son la última palabra. De este modo, la teología de la kénosis remite más allá de sí a la teología pascual de la exaltación y la transfiguración.

Como dice la Escritura, hemos sido redimidos para la esperanza (cf. Rom 8,20.24; 1 Pe 1,3).

Partiendo de esta concepción kenótica de la Trinidad se puede desplegar también de modo nuevo, en una consideración adicional, la difícil doctrina de los atributos esenciales de Dios, que en *El Dios de Jesucristo* está aún algo deficientemente desarrollada. Los atributos esenciales expresan en cada caso la única esencia divina desde un concreto punto de vista creatural. La determinación esencial de Dios dada en *El Dios de Jesucristo* se traduce, sobre todo, en una comprensión más honda de la omnipotencia divina. Esta puede ser concebida de un modo nuevo bajo la óptica de la libertad de Dios en el amor. Pues tan solo la libertad absoluta es capaz de replegarse absolutamente en el amor. En consecuencia, la omnipotencia de Dios, entendida como amor omnipotente, no es violencia infinita, sino absoluta no violencia [43]. Y esta no es debilidad; Dios no muere de bondad, como opina Nietzsche; la bondad de Dios es fortaleza en el aguante y en la paciencia que da tiempo hasta el día del juicio final, que solo él puede fijar.

Cuando en la Escritura se habla de la ira de Dios, ello únicamente contradice lo anterior en apariencia. Pues la ira de Dios no es un repartir golpes furiosamente a diestro y siniestro, sino que más bien es expresión de la santidad divina, en virtud de la cual Dios es, por esencia, oposición y resistencia a todo lo que atenta contra el amor y, consiguientemente, viola la dignidad de cualquier ser humano. Se dirige contra la *hýbris*, contra la soberbia que se absolutiza a sí misma, así como contra el odio que niega al otro y busca en última instancia eliminarlo. La ira de Dios es su pasión por el bien y, por ende, el fundamento de la esperanza en la victoria del bien, la verdad y la justicia.

Por consiguiente, Dios es –en su esencia– el Santo, en cuya fidelidad se puede confiar incondicionalmente; su omnipotencia es la omnipotencia de su amor, que se manifiesta en clemencia, afabilidad, bondad y compasión, en indulgencia, longanimidad y paciencia infinita. Sin embargo, con Dios no se puede bromear; al final, su pasión por el bien se inflama contra la violencia, la injusticia, la falta de misericordia y la mendacidad. Tampoco la pasión por Dios se manifiesta en la violencia a discreción y el fanatismo ciego, sino en la fina sensibilidad ante el sufrimiento, en la escucha de las preguntas de los demás, en el amor, la indulgencia, la paciencia y la compasión, pero asimismo en el apasionado compromiso en pro de la verdad, el derecho y la justicia. Pablo nos exhorta a rivalizar en la estima mutua (cf. Rom 12,10) y a vencer el mal por medio del bien (cf. Rom 12,21).

Así, para concluir, toda la doctrina de la Trinidad se puede resumir en la frase: «Dios es amor». Esta proposición no es reversible. No se puede afirmar: «El amor es Dios», con intención de construir a partir de ello una religión humanista del amor terreno. Semejante divinización del amor interhumano no podría sino abrumar al hombre; de hecho, no pocos matrimonios fracasan en la actualidad a causa de tan inclemente y excesiva exigencia. En todos los inevitables conflictos y en el fracaso diario, el amor humano depende sin cesar de la compasión y el perdón de aquel que es solo amor.

Si se piensa hasta el final la frase de que Dios y solo él es amor, de ahí se sigue que el amor es el horizonte más abarcador de toda la realidad y el sentido del ser [44]. Esto equivale a una suerte de revolución en el ámbito del pensamiento metafísico. Pues esta idea lleva a la conclusión de que ni la sustancia existente en sí ni el sujeto autónomo moderno son la realidad verdadera y fundamental; el punto de partida y el fundamento los constituye más bien aquello que en Aristóteles aparece como mero accidente y como la realidad ontológica más débil: la relación. Con ello, la teología trinitaria nos lleva a una ontología relacional y personal [45].

Así como en Dios las relaciones fundamentan la subsistencia de las personas trinitarias, también en la esfera creada las relaciones constituyen análogamente –o sea, en una semejanza acompañada de una desemejanza aún mayor– la realidad fundamental. En este sentido, el ser humano debe ser concebido como un ser relacional y dialógico. No encuentra la perfección en la imposición violenta de su yo, sino en el reconocimiento amoroso de la alteridad del otro, un reconocimiento que renuncia, pues, a la imposición por la fuerza. He aquí la paradoja fundamental y la dialéctica de la existencia cristiana: solo quien entrega su vida la encuentra (cf. Mc 8,35; Jn 12,25).

De este modo, de la doctrina de la Trinidad resultan perspectivas que aún distan mucho de haber sido pensadas a fondo. La comprensión intelectual de la doctrina trinitaria, tal como genialmente se esforzó por lograrla san Agustín en renovados intentos, vuelve a ser hoy para nosotros una tarea inmensa. La doctrina de la Trinidad como paradigma, gramática y suma de la teología vive en la actualidad un esperanzador nuevo comienzo y representa así un reto al que hasta ahora no se ha dado una respuesta plena.

Con la nueva edición de *El Dios de Jesucristo* asocio la esperanza de que esta obra siga siendo útil como manual y libro de texto, aunque la situación haya cambiado, y de que al mismo tiempo constituya un estímulo y una invitación a retomar el problema de Dios y a pensar con energía en las consecuencias del tratado de Dios. Confío en que también en el futuro *El Dios de Jesucristo* pueda ayudar a anunciar el mensaje sobre el Dios vivo –que es amor– como una buena y liberadora noticia y a comunicárselo a muchas personas como luz y fuerza para el camino.

A los dos editores, el catedrático Dr. George Augustin y el prelado Dr. Klaus Krämer, y a sus ayudantes, así como a la editorial Herder, en especial al Dr. Bruno Steimer y al Dr. Peter Suchla, quiero agradecerles cordialmente el excelente trabajo que han realizado de cara a esta nueva edición.

Roma, Adviento de 2007

CARDENAL WALTER KASPER

Del prólogo a la primera edición alemana

El problema de Dios es el problema fundamental de la teología. Esta obra quiere abogar con decisión para que vuelva a ser considerado como tal. Ciertamente, no faltan publicaciones sobre el tema. Sin embargo, la mayoría se circunscriben a la confrontación con el ateísmo moderno. En ellas, la concepción cristiana de Dios, el Dios de Jesucristo y, por ende, la confesión trinitaria de fe suelen ser abordadas solamente a modo de apéndice y sin profundizar en la problemática objetiva. En la actual teología protestante se perfila una tendencia contraria. Sobre la base de un *solus Christus* y una *sola fide* más radicales aún que los de los reformadores, se busca un punto de vista situado más allá del ateísmo y el teísmo, que es la disyuntiva a la que aboca la primera posición. Ambos puntos de vista se me antojan igual de insostenibles. La respuesta al moderno problema de Dios y a la situación del ateísmo moderno es única y exclusivamente el Dios de Jesucristo, el credo trinitario, que es preciso rescatar de la existencia marginal que hoy lleva, a fin de convertirlo en gramática de toda la teología.

Para poder llevar eso a cabo, he estudiado de nuevo a los padres de la Iglesia y a los grandes doctores de la Iglesia. Pero lo que he aprendido leyéndolos no es un tradicionalismo insustancial, sino un coraje para pensar por uno mismo que hoy difícilmente podemos imaginar. Ambos aspectos, la tradición y la especulación, necesitan ser renovados precisamente en la actual languidez, tan lamentada, de la teología. Pues una teología pastoralmente orientada –esto es, empeñada en abordar las preguntas del hombre contemporáneo– que tenga un concepto adecuado de sí misma no exige menos, sino más rigor científico. Esta tríada de eclesialidad, cientificidad y apertura a los tiempos es, pese a lo que ocasionalmente se intenta hacer pasar por tal, auténtica tradición de Tubinga, de la que también ha surgido esta obra.

Así, el presente volumen se dirige sobre todo a estudiantes de teología, pero también a todas las personas que se interesan de forma más intensa por las preguntas de la fe en la teología: sacerdotes y laicos dedicados al servicio eclesial; aquellos cristianos para quienes la participación en el debate teológico se ha convertido en parte integrante de su fe; el creciente número de personas que en la actual crisis de sentido vuelven a interesarse, aunque no pertenezcan a la Iglesia, por el problema de Dios.

[...]

Lo que aquí presento no es ni mucho menos una reflexión acabada. Pero ¿acaso deja alguien alguna vez definitivamente atrás el problema de Dios? A pesar de que se trata de un examen y síntesis del debate actual, el presente libro no pretende ser sino una contribución al mismo, contribución que otros podrán prolongar críticamente. Si en algún ámbito tiene validez un conocido dicho del gran Agustín –de quien tanto he aprendido, aunque en ocasiones me atreva a contradecirlo–, es precisamente en este tema: «En consecuencia, quien esto lea, si tiene certeza, avance en mi compañía; indague conmigo, si duda; pase a mi campo cuando reconozca su error, y enderece mis pasos cuando me

extravíe, Así marcharemos, con paso igual, por las sendas de la caridad en busca de aquel de quien está escrito:»Buscad siempre su rostro» (Sal 104,4)» (*De trinitate* I,3).

Me gustaría dedicar este libro a la memoria de mi madre, la primera persona que me enseñó a hablar de Dios.

Tubinga, en la fiesta del Apóstol Mateo de 1982

WALTER KASPER

1. El problema de Dios me ha ocupado desde el inicio de mi actividad teológica y a lo largo de toda ella: cf., por ejemplo, mis contribuciones: «Unsere Gottesbeziehung angesichts der sichwandelnden Gottesvorstellung»: Cath 20 (1966), 245-263; «Die Gottesfrage als Problem der Verkündigung: Aspekte der systematischen Theologie», en J. Ratzinger (ed.), *Die Frage nach Gott*, Freiburg i.Br. 1972, 143-161 [trad. esp.: *Dios como problema*, Cristiandad, Madrid 1973]; «Atheismus und Gottes Verborgenheit» (en colaboración con W. Kern), en F. Böckle (dir.), *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, vol. 22, Freiburg i.Br. 1982, 5-57 [trad. esp.: *Fe cristiana y sociedad moderna*, vol. 22, SM, Madrid 1989, 11-67].

2. En el prólogo de la nueva edición de *Jesús el Cristo* (Obra Completa de Walter Kasper [= OCWK], vol. 3, Sal Terrae, Santander 2013), me he referido a algunos de los nuevos desarrollos constatables en el debate exegético. Para bibliografía reciente en el ámbito de la patrística, véase F. COURTH, *Trinität: in der Schrift und Patristik*, en *HDG* 2/1a, Freiburg i.Br. 1988, así como *infra*, apartado 4. Para el cambio acontecido desde el punto de vista de la historia intelectual y la historia de las religiones, cf. *infra*, apartados 2 y 3.

3. Esta tesis, defendida en *Jesús el Cristo* y en *El Dios de Jesucristo*, es también la tesis básica que JOSEPH RATZINGER / BENEDICTO XVI expone atractivamente en su libro *Jesus von Nazaret*, vol. 1: *Von der Taufe bis zur Verklärung*, Freiburg i.Br. 2007 [trad. esp.: *Jesús de Nazaret*, vol. 1: *Del bautismo a la transfiguración*, Madrid 2007].

4. En lo relativo a la fundamentación filosófica de semejante punto de partida histórico y a la profundización especulativa en la cuestión de Dios he aprendido mucho del estudio de –y la confrontación con– la filosofía positiva de Schelling. Cf. W. KASPER, *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, Mainz 1965.

5. El concilio Vaticano II pone de relieve en *Dei verbum* 5 el carácter personal y dialógico de la fe en Dios en tanto en cuanto describe la fe como entrega total a Dios. El concilio asume con ello un postulado fundamental para Martín Lutero en la interpretación del primer artículo del credo (cf. BSELK 647-650).

6. Al respecto, cf. W. KASPER, «Zusage von Heil. Religion und die Zukunft des Menschen»: IkaZ *Communio* 36 (2007), 300-315; J. HABERMAS, *Zeitdiagnosen*, Frankfurt a.M. 2003, 27-49 [existe trad. esp. del artículo aquí citado: «La crisis del Estado de bienestar y el agotamiento de las energías utópicas», en ID., *Ensayos Políticos*, Península, Barcelona 1988, 113-134].

7. GREGORIO DE NISA, *Vida de Moisés* II,164.

8. Cf. H. DE LUBAC, *Credo. Gestalt und Lebendigkeit unseres Glaubensbekenntnisses*, Einsiedeln 1975, 132-156 [trad.

esp. del orig. francés: *La fe cristiana: ensayo sobre la estructura del símbolo de los apóstoles*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1988[2]]. Para el trasfondo, cf. J. B. METZ, «Credo Deum, Deo, in Deum», en LThK[2] III (1959), 86-88.

9. Así H. U. von Balthasar, E. Schlink, W. Pannenberg, G. Wainwright, A. Kallis y otros teólogos orientales. Al respecto, cf. J. DRUMM, «Doxologie II–III», en LThK[3] III (1995), 355s.

10. Sus cimientos fueron tendidos por Agustín sobre todo con la fórmula «intellige ut credas, crede ut intelligas» [entiende para creer, cree para entender] (*Sermo* 43,7,9). El mencionado principio fue formulado de manera determinante para toda la escolástica por Anselmo de Canterbury en *Proslogion* 1. Según Buenaventura, de la ciencia teológica hay que afirmar que «addit rationem probabilitatis» [añade la razón de la probabilidad] (*Sent. Prooem.* q. 1). La teología trata «de credibili ut factum intelligibili» (de lo creíble en cuanto de hecho inteligible). Eso no significa que la razón haga innecesaria la fe, pero el amor también quiere conocer a aquel a quien ama: «desiderat habere rationes» (desea tener razones). Así, la teología acrecienta el consuelo y la alegría que proporciona la fe [*auget solatium*] (*ibid*. q. 2).

11. Esto lo puso de relieve J. RATZINGER en su lección inaugural en la cátedra de Bonn en 1959: *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Ein Beitrag zum Problem der Theologia naturalis*, Trier 2006[3] [trad. esp.: *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, Encuentro, Madrid 2006]. En su famosa lección de Ratisbona, el papa BENEDICTO XVI retoma este punto (cf. *Glaube und Vernunft*, Freiburg i.Br. 2006; la traducción española puede consultarse en www.vatican.va). Al respecto, cf. mi lección de despedida de la cátedra de Tubinga: «Zustimmung zum Denken. Von der Unerlässlichkeit der Metaphysik für die Sache der Theologie»: ThQ 169 (1989), 257-271, así como mi artículo: «Glaube und Vernunft. Zur protestantischen Diskussion um die Regensburger Vorlesung von Papst Benedikt XVI.»: StdZ 132 (2007), 219-228.

12. Bajo esta óptica, sobre todo Th. Pröpper y sus discípulos han desarrollado de manera autónoma mis planteamientos: véase Th. PRÖPPER, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte*, München 1991; «Freiheit als philosophisches Prinzip der Dogmatik», en E. Schockenhoff y P. Walter (eds.), *Dogma und Glaube* (FS Walter Kasper), Mainz 1993, 165-192; *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg i.Br. 2001.

13. Esto es cierto de algunos recientes éxitos de ventas: M. ONFRAY, *Wir brauchen keinen Gott. Warum man jetzt Atheist sein muß*, München 2006 [trad. esp. del orig. francés: *Tratado de ateología: física de la metafísica*, Anagrama, Barcelona 2008]; R. DAWKINS, *Der Gotteswahn*, München 2007 [trad. esp. del orig. inglés: *El espejismo de Dios*, Espasa, Madrid 2010[8]]; Ch. HITCHENS, *Der Herr ist kein Hirte. Wie Religion die Welt vergiftet*, München 2007 [trad. esp. del orig. inglés: *Dios no es bueno: alegato contra la religión*, DeBolsillo, Barcelona 2009]; etc. Éxitos de ventas como estos muestran que actualmente no solo se está produciendo un regreso de la religión, sino también un refortalecimiento de corrientes ateas, anticristianas y antieclesiales.

14. Al respecto, cf. el sugerente libro de R. SPAEMANN, *Das unsterbliche Gerücht. Die Frage nach Gott und die Täuschung der Moderne*, Stuttgart 2007 [trad. esp.: *El rumor inmortal: la cuestión sobre Dios y la ilusión de la Modernidad*, Rialp, Madrid 2010]. Asequible para un público más amplio es el éxito de ventas de M. LÜTZ, *Gott. Eine kleine Geschichte des Größten*, München 2007 [trad. esp.: *Dios: una breve historia del Eterno*, Sal Terrae, Santander

2009].

15. Cf. J. Habermas y J. Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg i.Br. 2005 [trad. esp.: *Dialéctica de la secularización: sobre la razón y la religión*, Encuentro, Madrid 2006].

16. Para la posmodernidad, véase W. Kasper, «Die Kirche angesichts der Herausforderungen der Postmoderne», en Id., *Theologie und Kirche*, vol. 2, Mainz 1999, 249-264; «Die Kirche und der Pluralismus der Gegenwart», en Id., *Wege der Einheit*, Freiburg i.Br. 2004, 227-251 [trad. esp.: *Caminos de unidad: perspectivas para el ecumenismo*, Cristiandad, Madrid 2008]. Para el pluralismo religioso, cf. *infra*, nota 33.

17. Cf. P. L. Berger (ed.), *The Desecularisation of the World*, Washington 1999; para las reservas estadounidenses frente a la evolución europea en este terreno, véase Ph. Jenkins, *God's Continent. Christianity, Islam and Europe's Religious Crisis*, Oxford 2007.

18. Así J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M. 2005, espec. 116-118 [trad. esp.: *Entre naturalismo y religión*, Paidós 2008]; Íd., *Glauben und Wissen*, Frankfurt a.M. 2001 [existe trad. esp. en: J. Habermas, «Creer y saber», apéndice a Id., *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Paidós, Barcelona 2001]. Cf. P. Walter (ed.) *Gottesrede in postsäkularer Kultur*, Freiburg i.Br. 2007.

19. Al respecto se han expresado críticamente U. Körtner, *Wiederkehr der Religion?*, Gütersloh 2006; H. Joas y K. Wiegand, *Säkularisierung und die Weltreligionen*, Frankfurt a.M. 2007. El tema fue abordado en las Semanas Universitarias de Salzburgo (*Salzburger Hochschulwochen*) de 2006: véase G. M. Hoff, *Gott im Kommen*, Innsbruck/Wien 2006.

20. Cf. Th. Luckmann, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a.M. 1991 [trad. esp.: *La religión invisible*, Sígueme, Salamanca 1973]; P. L. Berger, *Auf den Spuren der Engel*, Freiburg i.Br. 2001 [trad. esp. del orig. inglés: *Rumor de ángeles*, Herder, Barcelona 1975].

21. M. Weber, «Wissenschaft als Beruf», en Id., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1973[4], 605 [trad. esp.: *La ciencia como profesión*, Espasa, Madrid 2007]. Cf. P. Valadier, «Europa und seine Götter. Eine kritische Gegenwartsanalyse», en P. Hünermann (ed.), *Gott – ein Fremder in unserem Haus*, Freiburg i.Br. 1996, 15-29.

22. Esta interpretación pneumatológica de la posibilidad de salvación fuera de la Iglesia se encuentra también en la encíclica del papa Juan Pablo II, *Redemptoris Missio* (1990), 28s y 55-57.

23. La relación inclusiva diverge tanto de la excluyente como de la pluralista (al respecto, cf. *infra*, notas 28 y 33). A diferencia de lo que ocurre en el concepto de «cristiano anónimo», propuesto por K. Rahner, y en el «Proyecto Ética Mundial» de H. Küng, últimamente vuelve a ponerse mayor énfasis en el reconocimiento de la alteridad del otro; así, por ejemplo, por parte judía: J. Sacks, *The Dignity of Difference*, London 2003, y desde una perspectiva cristiana: J. D. Zizioulas, *Communion and Otherness*, London 2006 [trad. esp.: *Comunión y alteridad*, Sígueme, Salamanca

2009].

24. Importantes en el mundo de lengua alemana son, entre otros, H. U. von Balthasar, A. Bea, J. Ratzinger, C. Thoma, F. Mussner, H. Küng, H. Henrix, N. Lohfink, E. Zenger y W. Groß. Más recientemente: J. NEUSNER, *Ein Rabbi spricht mit Jesus*, Freiburg i.Br. 2007 [trad. esp. del orig. inglés: *Un rabino habla con Jesús*, Encuentro, Madrid 2008].

25. Como obras que abrieron en su día nuevos horizontes, aunque ahora ya están desfasadas en los detalles, pueden mencionarse: J. DANIÉLOU, *Théologie du judéo-christianisme*, Tournai 1958 [trad. esp.: *Teología del judeocristianismo*, Cristiandad, Madrid 2004]; ÍD., *Das Judenchristentum und die Anfänge der Kirche*, Köln 1964. Cf. la visión de conjunto de A. GRILLMEIER, «Hellenisierung – Judaisierung des Christentums als Deuteprinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas», en ID., *Mit ihm und in ihm*, Freiburg i.Br. 1975, 467-476; para el debate reciente, véase G. STRECKER, «Judenchristentum», en TRE 17 (1993), 310-325. Es recomendable el libro de F. MANNS, *Le judéo-christianisme. Mémoire ou prophétie?*, Paris 2000.

26. Publicada por primera vez en *The New York Times* en septiembre de 2000; y más tarde, acompañada de un comentario, en T. FRYMER-KENSKY et al., *Christianity in Jewish Terms*, Boulder (Col.) / Oxford 2000, XVII-XX.

27. Al respecto, cf. el documento de la PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, PPC, Madrid 1994.

28. Cf. W. KASPER, «Einzigkeit und Universalität Jesu Christi», en *Die Weite des Mysteriums* (FS H. Bürkle), Freiburg i.Br. 2000, 146-157; ÍD., «Jesus Christus – Gottes endgültiges Wort»: IkaZ *Communio* 30 (2001), 18-26 [trad. esp.: «Jesucristo, Palabra definitiva de Dios»: *Communio* 23 (2001), 140-148]. Para profundizar en este tema, véase el número que le dedica la revista *Communio*: «Christus und die Religionen»: IkaZ *Communio* 36/2 (2007) [existe trad. esp. parcial: «Cristo y las religiones»: *Communio*, Nueva Época, n. 8 (2007/4)].

29. En el mundo de lengua alemana ha llegado a ser importante sobre todo el budismo y, más en concreto, el budismo zen: K. Dürckheim, H. M. Enomiya-Lasalle, H. Dumoulin, H. Waldenfels, H. Küng; una confrontación a fondo puede encontrarse en M. VON BRÜCK y M. WHALEN, *Buddhismus und Christentum*, München 1997. En la teología estadounidense del proceso, de esta cuestión se han ocupado, entre otros, A. N. Whitehead y J. B. Cobb.

30. Cf. *infra*, apartado 4.

31. La valoración teológica del islam es oscilante. Juan Damasceno incluyó el islam en la historia de las herejías cristianas y lo entendió como una herejía cristológica. En la Edad Media, los musulmanes eran considerados paganos y el islam solía ser directamente demonizado; solo con Raimundo Lulio y Nicolás de Cusa comenzó a ser valorado positivamente. El estudio moderno del islam introdujo un cambio. L. Massignon y otros propusieron la teoría de las tres religiones abrahámicas. En esta línea se sitúan, con diferencias entre ellos, Ch. Journet, G. C. Anawati, A. Th. Khoury, H. Küng, K. J. Kuschel, Ch. Troll, B. Huber-Rudolf, etc. Otros, como G. Rizzardi, tienen al islam por una religión de la creación (*Schöpfungsreligion*) y lo consideran perteneciente a la esfera de la revelación –a lo sumo– solo *quoad modum*, o sea, en cuanto al modo. Esto muestra que el islam no encaja en ningún esquema tradicional, se presta a múltiples interpretaciones y en último término permanece ambivalente. Para la relación con la Biblia, cf. J. GNILKA, *Bibel und Koran*, Freiburg i.Br. 2004 [trad. esp.: *Biblia y Corán: lo que nos une, lo que nos separa*, Herder, Barcelona 2005]; ÍD., *Der Nazarener und der Koran. Eie Spurensuche*, Freiburg i.Br. 2007.

32. Este tema tiene, además de los aspectos teológicos, otras dimensiones concernientes a la psicología profunda, las ciencias de la cultura, la sociología y la política. Obras importantes son: R. GIRARD, *Das Heilige und die Gewalt*, Zürich 1987 [trad. esp. del orig. francés: *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona 1995]; ÍD., *Der Sündenbock*, Zürich 1988 [trad. esp. del orig. francés: *El chivo expiatorio*, Anagrama, Barcelona 1986]; J. ASMANN, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München 1998 [trad. esp.: *Moisés el Egipcio*, Oberon, Madrid 2003]; ÍD., *Die Mosaische Unterscheidung oder Der Preis des Monotheismus*, München 2003 [trad. esp.: *La distinción mosaica, o El precio del monoteísmo*, Akal, Tres Cantos (Madrid) 2006]. Desde una perspectiva teológica, cf. P. WALTER (ed.), *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott*, Freiburg i.Br. 2005.

33. Además de la bibliografía citada *supra*, en la nota 28, cf. M. VON BRÜCK y J. WERBICK (eds.), *Der einzige Weg zum Heil?*, Freiburg i.Br. 1993; B. STUBENRAUCH, *Dialogisches Dogma. Der christliche Auftrag zur interreligiösen Begegnung*, Freiburg i.Br. 1995 [trad. esp.: *Dogma dialógico: el diálogo interreligioso como tarea cristiana*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2001]; H. BÜRKLE, *Der Mensch auf der Suche nach Gott. Die Frage der Religionen*, Paderborn 1996; R. SCHWAGER (ed.), *Relativierung der Wahrheit? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien*, Freiburg i.Br. 1998; G. MÜLLER y M. SERRETTI (eds.), *Einzigkeit und Universalität Jesu Christi*, Einsiedeln 2001; J. RATZINGER, *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg i.Br. 2003 [trad. esp.: *Fe, verdad y tolerancia: el cristianismo y las religiones del mundo*, Sígueme, Salamanca 2005]. Una obra fundamental es: J. DUPUIS, *La rencontre du Christianisme et des religions*, Paris 2002 [trad. esp.: *El cristianismo y las religiones: del desencuentro al diálogo*, Sal Terrae, Santander 2002].

34. Cf. J. B. METZ, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz 1977 [trad. esp.: *La fe, en la historia y la sociedad*, Cristiandad, Madrid 1979]; *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie. 1967-1997*, Mainz 1997.

35. Cf. W. KASPER, «Die weltverändernde Kraft christlicher Liebe. Grundsatzüberlegungen zum Verhältnis von Christentum und Gesellschaft», en K. HEMMERLE (ed.), *Liebe verwandelt die Welt*, Mainz 1980, 25-52; ÍD., «Die Theologie der Befreiung aus europäischer Perspektive», en J. B. Metz (ed.), *Die Theologie der Befreiung: Hoffnung oder Gefahr für die Kirche?*, Düsseldorf 1986, 413-425; ÍD., *The Christian Understanding of Freedom and the History of Freedom in the Modern Era*, Milwaukee (Wisc.) 1988; J. RATZINGER, *Kirche, Ökumene und Politik*, Einsiedeln 1987 [trad. esp.: *Iglesia, ecumenismo y política*, BAC, Madrid 1987]; ÍD., *Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende*, Stuttgart 1996 [trad. esp.: *La sal de la tierra: cristianismo e Iglesia católica ante el nuevo milenio*, Palabra, Madrid 2005].

36. Cf. la visión de conjunto que ofrecen Th. SÖDING, J. WERBICK, Ch. FELMY, M. HAUDEL y M. KLÖCKENER,

«Trinität», en LThK[3] X (2001), 239-256. Agradezco numerosas indicaciones concretas a B. Studer y R. Kany (cf. *infra*, nota 38); por desgracia, no he podido asumirlas todas.

37. Cf. K. RAHNER, «Theos im Neuen Testament», en ID., *Schriften zur Theologie*, vol. 1, Einsiedeln 1954, 91-167 [trad. esp.: «*Theos* en el Nuevo Testamento», en ID., *Escritos de teología* I, Taurus, Madrid 1959, 93-167]. En una hipotética reelaboración de *El Dios de Jesucristo*, habría que mantener esta idea de forma más consecuente en numerosos pasajes.

38. En *El Dios de Jesucristo*, siguiendo a Th. de Régnon y otros, considero el hecho de tomar como punto de partida personal al Padre característico de los padres griegos por contraposición a Agustín y la tradición occidental. En el tiempo transcurrido desde entonces, las investigaciones de B. Studer y R. Kany me han convencido de que esta distinción entre la doctrina trinitaria oriental y la occidental, que suele ser expuesta de manera generalizadora, no es sostenible. Se trata sobre todo de no seguir haciendo a Agustín responsable de los supuestos reduccionismos asociados con el olvido occidental de la Trinidad; tampoco la cláusula del *filioque*, que, por lo que atañe a su contenido, se encuentra también tanto en los alejandrinos como en los capadocios, puede atribuirse sin más a la supuesta concepción occidental de la Trinidad. Ello obliga a cuestionar críticamente también algunos de los juicios vertidos en el –por lo demás notable y sugerente– libro de J. ZIZIOULAS, *Communion and Otherne*ss, *op. cit*. Cf. B. STUDER et al., *Gratia Christi, gratia Dei bei Augustinus von Hippo*, Rom 1993; R. KANY, *Augustins Trinitätsdenken. Bilanz, Kritik und Weiterführung der modernen Forschung zu Augustins «De trinitate»*, Tübingen 2007, espec. 324-330 y 396ss. Para el debate reciente, véase P. SGUAZZARDO, *Sant'Agostino e la teologia trinitaria del XX secolo*, Rom 2006, 310-413.

39. AGUSTÍN, *De Trinitate* VIII,10. RICARDO DE SAN VÍCTOR (cf. *De Trinitate* III,11) y BUENAVENTURA (*In I Sent.* 2,2,c; *De mysterio trinitatis* 2,2,6) desarrollan este aspecto. Para esta visión he aprendido además de Hegel. También él interpreta la Trinidad con ayuda del principio: «Dios es amor». Sin embargo, su especulación trinitaria sigue siendo profundamente equívoca, porque él no diferencia entre Trinidad inmanente y Trinidad histórico-salvífica. Cf. G. F. W. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (ed. Lasson), vol. 2, Hamburg 1927, 3ª parte [trad. esp.: *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, vol. 2, Alhambra, Madrid 1986].

40. Para el problema de la teodicea, cf. Th. PRÖPPER y M. STRIET, «Theodizee», en LThK[3] IX (2000), 1396-1398; G. NEUHAUS, *Frömmigkeit der Theologie. Zur Logik der offenen Theodizeefrage*, Freiburg i.Br. 2003. Para la actualidad de esta cuestión de cara al problema del monoteísmo, cf. M. STRIET, «Monotheismus und Kreuz»: IkaZ *Communio* 32 (2003), 273-284.

41. Al respecto, cf. H. U. VON BALTHASAR, «Mysterium Paschale», en MySal III/2, 152s [trad. esp.: «El misterio pascual», en MySal (esp.) III/2, 143-335]; W. KASPER, «Das Kreuz als Offenbarung der Liebe Gottes»: Cath 61 (2007), 1-14.

42. Hay que mencionar a H. U. von Balthasar, St. P. Breton, E. Przywara, H. Küng, J. Galot, H. Mühlen, etc. Al respecto se manifiesta críticamente K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, vol. 15, Zürich 1983, 211s; cf. además P. IMHOF y H. BIALLOWONS (eds.), *Karl Rahner im Gespräch*, vol. 1, München 1982, 245s.

43. Así S. KIERKEGAARD, *Die Tagebücher 1834–1855*, München 1949, 239s; K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik* II/1, 597;

Th. PRÖPPER, Art. «Allmacht III», en LThK[3] I (1993), 416.

44. Esta idea la asumí de Schelling ya en *Das Absolute in der Geschichte* y luego en *Jesús el Cristo* y en *El Dios de Jesucristo*. M. HEIDEGGER la analiza exhaustivamente en *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), Tübingen 1971, 107, 154, 211 y 223-225 [trad. esp.: *Schelling y la libertad humana*, Monte Ávila, Caracas 2005[2]]. La misma idea la exponen otros bajo el marbete de *communio*, con lo que la *communio* se perfila como un nuevo paradigma, no solo teológico, sino capaz de incorporar también las modernas ciencias –y la filosofía– de la comunicación: cf. J. C. SCANNONE et al., *Comunión: ¿Un nuevo Paradigma?*, San Benito, Buenos Aires 2006 (espec. la contribución de G. Greshake). Cf. mis reflexiones sobre la teología de la *communio* en los dos volúmenes sobre eclesiología de esta mi *Obra Completa* (vols. 11 y 12) y, en concreto, en el vol. 11: *La Iglesia de Jesucristo*, Sal Terrae, Santander 2013, 15-120 y 395-522.

45. Así también J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum*, München 1968, 142-150 [trad. esp.: *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca 2005[11]]; K. HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Einsiedeln 1976 [existe trad. esp. en ÍD., *Tras las huellas de Dios: ontología trinitaria y unidad relacional*, Sígueme, Salamanca 2005]; G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, Freiburg i.Br. 1997, 457-460 [trad. esp.: *El Dios uno y trino*, Herder, Barcelona 2001]; M. SCHULZ, *Sein und Trinität*, St. Ottilien 1997. Enfoques similares para una ontología trinitaria se encuentran tanto en la reciente teología ortodoxa (V. Soloviev, N. Berdiaev, S. Bulgakov y J. D. Zizioulas, entre otros; al respecto, cf. M. AKSINOV MEERSON, *The Trinity of Love in Modern Russian Theology*, Quincy [Il.] 1998) como en la corriente teológica anglicana denominada *Radical Orthodoxy* (R. Williams, J. Milbank, etc.).

Primera Parte:
La pregunta por Dios, hoy

I:
Dios como problema

1. El planteamiento del problema en la tradición

El credo que desde los primeros siglos cristianos hasta hoy une a todas las grandes Iglesias de Oriente y Occidente comienza con la frase: «Credo in unum Deum» (Creo en un solo Dios) [1]. *Este primer artículo es al mismo tiempo el principio fundamental de todo el credo; contiene implícitamente la entera fe cristiana*. Pues quien cree que Dios existe y que dará vida a quienes lo buscan, ese está ya salvado (cf. Heb 11,6). Esto quiere decir: quien cree que Dios es el Dios uno que se ha revelado en el Antiguo y el Nuevo Testamento, o sea, el Dios que ayuda y libera, el Dios que es vida y da vida, ese está ya salvado. Es verdad que los demás artículos de la fe hablan, por lo que al contenido concierne, de muchas otras cosas aparte de Dios: del principio y el fin del mundo; del origen, el pecado, la redención y la consumación del ser humano; de la Iglesia, su predicación, sus sacramentos y sus ministerios. Pero estos diversos enunciados solo son proposiciones de fe en tanto en cuanto guardan relación con Dios, en tanto en cuanto se trata de afirmaciones sobre la acción salvífica de Dios o sobre el modo en que esta es mediada [2]. *De ahí que Dios sea el tema único y unificador de la teología* [3]. *Dios –la salvación del mundo y del ser humano– es, por así decir, la única palabra que cobra expresión en las múltiples palabras de la teología. En este sentido, la teología es discurso responsable (*lógos*) sobre Dios (*theós*), ciencia de Dios, como decían los antiguos* [4].

Pero ¿quién es ese realmente, quién es Dios? Esta pregunta del escritor alemán Kurt Tucholksy es comprensible e incluso necesaria. Pues Dios es, como constata M. Buber en una reflexión frecuentemente citada, «de entre todas las palabras humanas, la que soporta una carga más pesada. Ninguna ha sido tan manoseada ni tan quebrantada... Las distintas generaciones humanas han depositado sobre ella el peso de sus vidas angustiadas hasta aplastarla contra el suelo; allí está, llena de polvo y cargada con todo ese peso. Las diferentes generaciones humanas han destrozado esta palabra con sus divisiones religiosas; por ella han matado y han muerto; en ella están todas y cada una de las huellas de sus dedos, todas y cada una de las gotas de su sangre... Dibujan caricaturas y debajo escriben «Dios»; se matan entre ellos y dicen que lo hacen en nombre de Dios... Debemos estimar a los que no la admiten, a quienes la desaprueban, porque se rebelan contra la injusticia y los disparates que de tan buen grado alegan autorización divina» [5].

Así pues, antes de preguntar: «¿Existe Dios?», y antes de responder: «Dios

existe», o de afirmar: «Dios no existe», es preciso saber a qué se alude con la equívoca palabra «Dios». Sin un concepto claro o al menos una noción previa resulta imposible contestar tales preguntas, y las respuestas que se den no serán sino fórmulas vacías.

La pregunta, por tanto, reza: ¿cómo podemos llegar a semejante *noción previa de Dios*? ¿Qué punto de partida debemos elegir en teología? A buen seguro, no podemos comenzar de manera aparentemente exenta de presupuestos por una prueba de la existencia de Dios. Pues quien intenta demostrar la existencia de Dios ha de poseer ya alguna idea de aquello cuya existencia quiere demostrar; toda pregunta con sentido presupone una cierta precomprensión de aquello por lo que se pregunta, y también una prueba de la existencia de Dios presupone una noción previa de Dios. Formulado de modo más general: no existe ningún conocimiento libre de presupuestos. Todo conocimiento humano acontece en el medio del lenguaje, que ya siempre nos proporciona de antemano símbolos y esquemas de interpretación de la realidad. Por eso, tampoco en teología podemos sino empezar indagando qué es lo que las religiones y la tradición teológica han entendido por Dios. Debemos interrogar a la historia del discurso sobre Dios, a fin de hacernos así primero una idea del problema que se plantea al usar la palabra «Dios».

Comencemos por uno de los grandes maestros de la teología, *Tomás de Aquino* (1225-1274). Justo al comienzo de su *Suma teológica*, el teólogo dominico ofrece varias paráfrasis de lo que «todos» quieren decir cuando hablan de Dios: Dios es el fundamento último e infundado de la realidad entera, que todo lo sostiene y todo lo mueve; Dios es el sumo bien, del que todos los bienes finitos participan y que a todos ellos fundamenta; Dios es el fin último, que todo lo dirige y ordena [6]. Por eso, ya *Anselmo de Canterbury* (1033-1109), el padre de la escolástica medieval, había definido a Dios como «id quo maius cogitari nequit», aquello mayor que lo cual nada cabe pensar [7], más aún, aquello que es mayor que todo lo que pueda ser concebido [8]. Esta definición no es un superlativo: Dios no es el «maximum quod cogitari potest» (lo máximo que pueda ser pensado); pues, en tal caso, Dios no sería sino la perfección máxima del ser humano. Dios es más bien un comparativo nunca realizable: el siempre mayor y más inclusivo; aquel que, a pesar de toda semejanza, siempre tiene más de desemejante; el siempre otro, el siempre más misterioso. Muy distinta es la definición que ofrece *Lutero* en el *Gran catecismo*. No tiene nada de filosófica y expresa la seriedad existencial de la comprensión de Dios: «¿Qué significa tener un Dios o qué es Dios? Respuesta: Un Dios es aquello de lo que debe esperarse todo bien y donde es posible encontrar refugio en cualquier necesidad». «Aquello en lo que pones tu corazón y a lo que se lo confías es propiamente tu Dios» [9]. El ser necesario (*notwendig*) de la definición escolástica se ha convertido en Lutero en aquel que aleja la necesidad o la aflicción (*der Not-wendende*) y que ampara y sostiene al ser humano en sus apuros existenciales, aquel en quien es posible confiar incondicionalmente y sobre quien uno puede edificar su existencia. No

cabe duda de que con ello se señalan de forma válida algunos motivos fundamentales de la fe bíblica en Dios. Algunas definiciones más recientes tratan de anudar la dimensión abstracto-filosófica y la dimensión concreto-existencial. Según *P. Tillich*, Dios es «aquello que concierne incondicionalmente al ser humano» [10]. Según *R. Bultmann*, se trata de «la realidad que todo lo determina» [11]. *G. Ebeling* denomina a Dios «el misterio de la realidad» [12] y *K. Rahner* se refiere a él como «el misterio sagrado», meta y origen último del ser humano que, «en cuanto el Indisponible, el Innominado y el que dispone de forma absoluta, gobierna en amorosa libertad»[13].

Todas estas definiciones, por muy diferentes que sean en sus detalles, muestran que la palabra «Dios», tal como es entendida en la tradición, no pretende dar respuesta a una pregunta más junto a otras muchas. Para la tradición, Dios no es una realidad más junto a –o por encima de– las demás realidades. No es un objeto de interrogación o de conocimiento como otros objetos. Dios no existe del mismo modo que existen los seres humanos y las cosas. Dios es más bien la respuesta a la pregunta latente en todas las preguntas, la respuesta a la problematicidad del ser humano y del mundo en su conjunto [14].

Con Dios se da una respuesta que engloba y trasciende todo lo demás.

La respuesta que abarca y trasciende todo lo demás y que se da con la palabra «Dios» plasma certeramente la *situación fundamental del ser humano*. A diferencia de todos los demás seres vivos, el hombre es, en efecto, el ser que no se encuentra adaptado a un entorno determinado con la seguridad que caracteriza al instinto y, en esa misma medida, de modo no problemático. El hombre es el ser que, como dicen los antropólogos, está abierto al mundo [15]. No vive en armonía natural consigo mismo y con su entorno; debe configurarse a sí mismo y configurar su entorno. El ser humano tiene su vida en sus propias manos, está encomendado a sí mismo. Por eso puede preguntar y se halla siempre en camino con sus preguntas. Esta capacidad de interrogarse constituye la grandeza del hombre, el fundamento de su trascendencia, o sea, de ese ser suyo que todo lo sobrepasa y trasciende, el fundamento también de su libertad. Pero ahí radica asimismo su miseria. El hombre es el único ser capaz de aburrirse, capaz de estar insatisfecho y ser infeliz. El ser humano abierto a la totalidad del mundo únicamente encuentra su realización cuando conoce una respuesta al sentido de su ser y al sentido de la realidad en general. Según la convicción de la tradición religiosa, la realidad a la que se alude con la palabra «Dios» es esa respuesta. De ahí que, a tenor de dicha tradición, Dios no sea una realidad más junto al resto de las realidades, sino la realidad que todo lo abarca, todo lo fundamenta y todo lo determina, lo incondicionado en todo lo condicionado, lo más importante para el ser humano. O expresado de otra forma: *en el problema de Dios, en la pregunta por Dios, no estamos ante una pregunta categorial,*

sino ante una pregunta trascendental en el doble sentido de este término: una pregunta que abarca a todo ente (trascendental en el sentido de la doctrina escolástica de los trascendentales) y una pregunta que concierne a la condición de posibilidad de todas las demás preguntas y respuestas (trascendental en el sentido de la moderna filosofía trascendental).

Por ser Dios la pregunta latente en todas las preguntas, también él mismo puede ser puesto en cuestión. Tampoco la teología clásica se movía en el ambiente aséptico de la ausencia de contradicción y en el idilio de un malentendido paraíso terrenal [16]. En la *Suma teológica*, Tomás de Aquino introduce el artículo sobre la cuestión: «¿Existe Dios?», con las dos objeciones que siguen siendo fundamentales en la actualidad: señala, por un lado, el mal en el mundo como instancia contra la hipótesis de un Dios que sea bondad infinita y plantea, por otro, la posibilidad de explicar el mundo de manera puramente inmanente, «supposito quod Deus non sit» (suponiendo que Dios no exista) [17]. Así pues, Tomás anticipa la explicación moderna de la realidad «etsi Deus non daretur» (como si Dios no existiera). Pero para Tomás, en su confrontación con los gentiles, sobre todo con el islam, no solo era controvertida la existencia de Dios, sino también su identidad. De lo contrario no habría tenido que escribir toda una *Summa contra gentiles*. Por consiguiente, tampoco para el pensador medieval que era Tomás representaba Dios una evidencia sin más ni el discurso sobre Dios un ámbito de plácida contemplación estética. A la vista de la realidad existente, la fe en Dios era por esencia una fe que se interroga y busca; y la confesión de fe en el Dios uno, una confesión ya siempre impugnada. Los seres humanos no podían por menos de decir: «Creo, pero socorre mi falta de fe» (Mc 9,24). De ahí que, para la tradición clásica, la fe fuera una «fides quaerens intellectum», una fe que busca la intelección.

Con ello estamos ante la *definición clásica de la teología*, del discurso responsable sobre Dios. Anselmo de Canterbury, siguiendo a Agustín, define la teología como «fides quaerens intellectum», como fe que persigue la intelección [18]. A tenor de esta definición, ni la interrogación ni la intelección son añadidos externos a la fe. La fe misma es entendida como una fe que se interroga y que desea comprender. La fe es, en efecto, un acto humano (por mucho que, bajo otro punto de vista, también sea una acción iluminadora, totalmente gratuita, de Dios en el hombre); la fe solamente se da a través de la escucha, la intelección, el asentimiento y la interrogación del ser humano. La teología, por consiguiente, hace suyo un movimiento que se inicia en la fe y desde la fe y lo desarrolla. Es, en el sentido propio de la expresión, *ciencia de la fe*. Lo específico de la teología como ciencia consiste en que ella asume el afán de intelección inherente a la fe de un modo metódico y sistemático, poniéndola en relación con los problemas de la situación que se vive en cada momento e intentando dilucidarla con los medios que ofrece el pensamiento de cada época[19].

2. El planteamiento del problema en la actualidad

Aunque Dios nunca ha sido una evidencia pura, la situación en y a la que hay que hablar de Dios se ha transformado radicalmente desde el comienzo de la Modernidad. Si para las personas religiosas Dios –o lo divino– era la realidad verdadera y el mundo corría, en cambio, el riesgo de ser entendido como mera realidad aparente o menguada [20], para la conciencia media del hombre de finales del siglo XX ocurre justo lo contrario. Lo evidente para él es la realidad perceptible por los sentidos; la realidad de Dios, en cambio, está sujeta a la sospecha de ser un mero reflejo del mundo, pura ideología. La expresión de F. Nietzsche: «muerte de Dios», es tenida hoy en gran medida por compendio del diagnóstico de nuestra cultura. En sentido análogo habla M. Heidegger, siguiendo a Hölderlin, de la ausencia de Dios [21]; y M. Buber lo hace del eclipse de Dios en nuestra época [22]. En la tribulación tanto interior como exterior de la cárcel de la Gestapo, el teólogo protestante D. Bonhoeffery [23] el jesuita A. Delp [24] vieron cernerse una época arreligiosa y atea en la que las antiguas palabras religiosas resultarían ya inanes e incomprensibles. Esta situación ha devenido entretanto tan universal que hace ya tiempo que no se trata solo del ateísmo de los otros, sino en primer lugar del ateísmo que anida en el propio corazón. *A juicio del concilio Vaticano II, el ateísmo es «uno de los fenómenos más graves de nuestra época»* [25]*; se cuenta entre los signos de los tiempos*.

El trasfondo de este ateísmo masivo, que por primera vez aparece en la historia de la humanidad, suele designarse con el término *secularización*. Se entiende por tal el proceso que ha conducido a una comprensión del mundo y de sus esferas objetivas (política, cultura, economía, ciencia, etc.) y a una relación con ellas que, cuando menos, prescinde de su fundamento trascendente y las considera y trata como puramente inmanentes [26].

Este proceso ha recibido ya valoraciones contrapuestas. Como r eacción a la programática afirmación liberal de la secularización, *la teología tradicional* no fue capaz de ver en la secularización moderna sino una única gran apostasía de Dios y del cristianismo, de la que se creía que había de llevar necesariamente a una catástrofe. Por eso era necesario oponerse al programa de la secularización con el contraprograma cristiano de la restauración. A diferencia de esta tesis tradicional-restauracionista, una corriente posterior y más progresista, la llamada *teología de la secularización* de las décadas de 1950 y 1960, siguiendo a Hegel, M. Weber, E. Troeltsch y K. Löwith, afirma: la secularización moderna es una consecuencia del cristianismo, más aún, en cierto sentido su realización mundana, secular (F. Gogarten y J. B. Metz, entre otros). Pues fue la distinción bíblica entre Dios y el mundo la que despejó el camino a una comprensión

secular del mundo. Según esta visión, el ateísmo moderno, que olvida su origen cristiano y protesta contra él, es una interpretación posible –si bien no la única posible y mucho menos imperativamente necesaria– del proceso moderno de secularización. Por eso se quiso distinguir entre la legítima secularización y el ilegítimo secularismo. Esta teoría «progresista» posibilita, por contraposición a la teoría restauracionista mencionada en primer lugar, una afirmación cristiana de los procesos modernos de liberación. Pero a la vista del curso concreto de la historia moderna, resulta abstracta. Pues la historia concreta de la Modernidad ha transcurrido en gran medida en contra del cristianismo, suscitando protestas de las distintas Iglesias. El resultado es que el mundo secularizado no es un mundo cristiano, sino un mundo indiferente al cristianismo. Esto no puede ser minimizado como un malentendido por ambas partes. De ahí que H. Blumenberg, desde la crítica a la tesis de la secularización, haya propuesto un *tercer modelo explicativo*: el nacimiento de la Modernidad como *acto de autoafirmación humana* frente a una trascendencia apabullante y esclavizadora del hombre, pero también frente a unas estructuras eclesiales que se habían anquilosado deviniendo reaccionarias y represivas. La Modernidad es interpretada aquí como reacción crítica contra el cristianismo y como un intento de fundamentación autónoma del ser humano. Esta teoría hace sin duda mayor justicia al transcurso fáctico de la historia moderna que la considerablemente abstracta tesis de la secularización. Sin embargo, no logra desarrollar por completo sus legítimos puntos de vista, por lo que tampoco representa una teoría totalmente satisfactoria de la Modernidad. Para llegar a una adecuada evaluación de la situación, debemos ver que la Modernidad, en especial el *ateísmo* tardo-moderno, constituye una *magnitud compleja* que no se puede derivar de forma monocausal de un principio único [27]. *Desde la perspectiva de la historia del espíritu* se puede partir con H. Blumenberg del conflicto entre autonomía y apabullante teonomía, pero de inmediato hay que añadir otros puntos de vista. Pues la propia emancipación respecto del cristianismo tuvo a su vez presupuestos cristianos. La idea de la libertad y dignidad de todo individuo humano surgió con el cristianismo [28]. La emancipación moderna presupone esta liberación cristiana del hombre tanto como el olvido de la libertad cristiana en el nominalismo tardo-medieval y en las anquilosadas estructuras eclesiásticas de la época confesional. Así, la misma autoafirmación humana contra el cristianismo estuvo mediada por lo cristiano. El recurso al humanismo antiguo y el renacimiento de la antigüedad contribuyeron adicionalmente a la fundamentación del nuevo humanismo [29]. A ello se añadieron también las ideas de la Reforma, a menudo malentendidas, sobre la libertad del cristiano, los dos reinos y la vocación secular [30].

Junto a estos motivos de la historia del espíritu (*Geistesgeschichte*) no se deben pasar por alto los *factores de la historia real* (*Realgeschichte*) estrechamente vinculados con ellos: la división eclesial del siglo XVI y la aparición de la burguesía

moderna [31]. Después de que la unidad de la fe y, por ende, la base de la unidad de la sociedad hasta entonces existente quedaran rotas *a resultas de la Reforma*, el entero orden social no podía sino dislocarse. Ello tuvo como consecuencia las guerras de religión de los siglos XVI y XVII, que llevaron a la sociedad al borde de la ruina. Lo cual evidenció que la religión había perdido su función integradora. En aras de la supervivencia de la sociedad hubo que pensar, prescindiendo de la religión, en una nueva base que uniera a todos y fuera vinculante para todos. En aras de la paz hubo que declarar la religión asunto privado y reconocer como nueva base de la convivencia a la razón, que une a todos los hombres, o al orden natural conocido por medio de ella, que se suponía válido «etsi Deus non daretur» [como si Dios no existiera] (H. Grotius) [32]. De este modo se privó a Dios de toda función social. Este desarrollo convergió con el *ascenso de la burguesía moderna*. Preparada desde el siglo XII y respaldada de manera decisiva por la Reforma, la burguesía nació a través de la emancipación respecto de los tradicionales poderes políticos, sociales y espirituales y se fundó en el principio de la autonomía, esto es, del hombre que se realiza a sí mismo mediante el saber, el trabajo, el rendimiento y el esfuerzo. Donde el contexto existencial y de sentido se autonomiza de este modo sobre la base del propio entendimiento y la propia praxis, allí la religión –que reconoce la realidad como creación y providencia divina– quizá no devenga superflua y carente de sentido, pero sí es reducida a moral privada, o sea, entendida como respuesta a la pregunta: «¿Qué debemos hacer?» y, en cuanto tal, reconocida por su utilidad social para el pueblo. La religión pudo degenerar fácilmente en ideología del sistema existente cuando de ella pasó a hacerse un uso solemne, pero ya no constitutivo. No se debe olvidar, por último, el *ascenso de las ciencias modernas*, que posibilitaron una nueva visión del mundo independiente de toda fundamentación trascendente e incluso contradictoria con la visión de las cosas supuesta también en la Biblia y en la tradición eclesial [33].

La emancipación de la esfera pública respecto de los contextos teológicos de fundamentación llevó a la *pérdida de la universalidad inherente a la idea de Dios*. La religión devino puramente interior y se vio privada con ello de su referencia a la realidad. El pietismo y los diversos movimientos de despertar religioso (*Erweckungsbewegungen*) terminaron de hacer de la religión un asunto de la subjetividad pía, una religión del corazón. Hegel describe esta situación de modo insuperable: «La religión edifica en el corazón del individuo sus templos y altares, y suspiros y oraciones buscan al Dios cuya contemplación se les niega, porque ahí acecha el peligro del entendimiento, que conocería lo contemplado como cosa, la floresta como madera» [34]. Hegel reconoce que la objetivación de la realidad y el repliegue de la religión a la subjetividad llevan tanto al aplanamiento de la realidad como al vaciamiento de la religión. El mundo queda huérfano de Dios, y este se desvincula del mundo y deviene superfluo, sin objeto. Así, la frase del himno luterano: «Dios mismo ha muerto», se convierte para Hegel en expresión de la

cultura moderna y del sentimiento «en el que se basa la religión de la nueva época» [35].

Como *resultado* de lo anterior cabe afirmar: la secularización moderna tiene raíces diversas. Posibilitada por el cristianismo, surge de una reacción contra una imagen absolutista de Dios en nombre de la libertad. Está indisolublemente vinculada a la subjetividad moderna, que ya no fundamenta su autonomía de forma teónoma, sino inmanente, más aún, crítica con la religión, y para ello recurre también al humanismo de la antigüedad. Así surge, a partir de múltiples motivos, en parte opuestos entre sí, la cultura moderna autónoma, que en su orientación inmanente se diferencia claramente de la imagen medieval del mundo de sello agustiniano y orientada a la trascendencia. En este mundo secularizado, la hipótesis Dios deviene crecientemente superflua en cuanto explicación de fenómenos intramundanos; Dios se queda sin función en el mundo. Hay que vivir en el mundo «etsi Deus non daretur» (como si Dios no existiera). La fe en Dios se torna así cada vez más antiintuitiva, más alejada de la experiencia, más vacía de realidad; Dios se torna más y más irreal. Al final, la frase: «Dios ha muerto» pudo convertirse en verosímil interpretación del sentimiento moderno de la vida y la realidad.

Sin embargo, no se puede eliminar a Dios y esperar que todo lo demás siga como antes. En la historia de la humanidad, la palabra «Dios» hace referencia al fundamento y al fin últimos del ser humano y de su mundo. Si Dios desaparece, el mundo se queda sin fundamento y sin fin y, entonces, todo corre peligro de volverse absurdo. Pues las cosas solo poseen sentido cuando están insertas en un contexto mayor, lleno de sentido de por sí. Si se esfuma el sentido del todo, si se abole la realidad de Dios, que todo lo determina, gobierna y sostiene, entonces también todo lo particular deviene a la postre absurdo. Todo se precipita en el abismo de la nada. Así, como ya lo intuyeron Jacobi, Novalis, Fichte, Schelling y Hegel, *al final de este desarrollo espera el nihilismo.* F. Nietzsche fue uno de los pocos que tuvieron la valentía de mirar de frente a las consecuencias nihilistas del ateísmo. En *La gaya ciencia* añade a su mensaje sobre la muerte de Dios la pregunta: «¿Qué hicimos cuando desencadenamos a la Tierra de su sol? ¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros? ¿Lejos de todos los soles? ¿No estamos cayendo continuamente hacia atrás, de lado, hacia delante y hacia todos los lados? ¿Hay todavía un arriba y un abajo? ¿No erramos como a través de una nada infinita? ¿No nos roza el soplo del espacio vacío? ¿No hace más frío? ¿No viene de continuo la noche y cada vez más noche?» [36].

El pensamiento de Nietzsche posee hoy una desconcertante actualidad. Es más actual que los diversos proyectos de ateísmo humanista, más actual también que el ateísmo marxista, que hasta hace poco muchos consideraban *el* reto del cristianismo. *Y es que con el misterio de Dios desaparece también el misterio del ser humano*. Ya solo se ve en el hombre un ser biológico necesitado o el conjunto de las relaciones sociales. Cuando ya no está presente lo que es mayor que el ser humano y su mundo, entonces triunfa la ideología de la total adaptación al mundo de las necesidades y a las relaciones sociales, entonces se extingue la libertad, el ser humano retrocede a la condición de

animal ingenioso y se acaban también el hambre y la sed de justicia incondicionada. *La muerte de Dios lleva a la muerte del hombre*. Así, en la actualidad se constata un aterrador vacío, una falta de sentido y un déficit de orientación que constituyen la razón más profunda de los miedos existenciales de numerosas personas. Lo que distingue a nuestra época es, en mayor medida aún que el ateísmo, el nihilismo que de él resulta.

«Con la confianza de la fe en sí misma se ha perdido también», afirma L. Kolakowski, «la confianza de la increencia en sí misma. A diferencia del cómodo mundo del ateísmo ilustrado, protegido por la benefactora y amable naturaleza, el actual mundo sin Dios es percibido como un caos agobiante y eterno. Ha sido privado de todo sentido, toda dirección, todo signo orientador, toda estructura... Desde hace cien años, desde que Nietzsche proclamó la muerte de Dios, no se han visto ya más ateos alegres... La ausencia de Dios se convirtió en la siempre abierta herida del espíritu europeo, por mucho que se intente olvidar con ayuda de anestésicos artificiales... El derrumbamiento del cristianismo, esperado con alegría por la Ilustración, ha resultado ser –en la medida en que se produjo– casi al mismo tiempo el derrumbamiento de la Ilustración. El nuevo y resplandeciente orden del antropocentrismo que debía ser alzado en sustitución del Dios derrocado nunca llegó» [37].

En esta situación, *hablar de Dios como fundamento y meta de la realidad toda* se convierte para el teólogo, *en aras del ser humano, en una tarea acuciante, más aún, en la tarea más urgente de todas*. El filósofo de la religión judío M. Buber, con cuya constatación de que la palabra «Dios» es, «de entre todas las palabras humanas, la que soporta una carga más pesada» hemos comenzado este capítulo, concluye afirmando lo siguiente: «No podemos limpiar la palabra «Dios», no podemos lograrlo del todo; pero levantarla del suelo, tan profanada y rota como está, y entronizarla después de una hora de gran aflicción, eso sí podemos hacerlo» [38].

3. El planteamiento teológico del problema

La pregunta ahora es: en esta situación, ¿cómo podemos hablar de Dios de manera comprensible? A buen seguro, no partiendo directamente de una fe en Dios más o menos obvia y comenzando de forma puramente positivista por el Dios de la revelación bíblica. Este comienzo directo «*desde arriba*» nos está hoy vedado. Pues cualquier respuesta solo resulta comprensible si antes se ha entendido la pregunta para la que se supone que es respuesta. Por eso tampoco podemos pretender demostrar la existencia de Dios paso a paso desde un punto de vista –real o aparentemente– libre de supuestos. También este camino «*desde abajo*» es intransitable. Pues toda pregunta presupone ya una precomprensión de la realidad por la que se pregunta. Si no hubiéramos oído ya hablar de Dios, nunca se nos ocurriría hablar de él ni intentar demostrar su existencia. Por lo demás, las pruebas de la existencia de Dios únicamente suelen resultar convincentes para quienes ya creen en Dios. *Por eso, a la hora de hablar de Dios nos vemos remitidos a la tradición y de ella dependemos* [39].

Tomar el discurso tradicional sobre Dios como punto de partida resulta posible porque este nunca es tradición a secas. La tradición religiosa solo ha podido y puede conservarse porque es respuesta a una pregunta permanente, la pregunta que el ser humano mismo es. De ahí que el hombre nunca pueda olvidarse de la pregunta por Dios, ya que esta viene dada con él. Una política cultural y una educación ateas, practicadas durante una o dos generaciones, pueden sin duda conseguir mucho. Pero también la propaganda atea contribuye a su manera a mantener vivo el problema de Dios. Si se quisiera silenciar por completo a Dios, habría que silenciar también los interrogantes humanos a los que la tradición de la humanidad ha respondido con Dios. Por eso, no es solo casualidad que hasta ahora ni siquiera los sistemas totalitarios hayan conseguido semejante silenciamiento; al contrario, el problema de Dios experimenta en la actualidad una sorprendente revitalización por doquier en el mundo.

Por consiguiente, partimos del problema que se nos muestra en la palabra «Dios» históricamente transmitida. Un problema es, etimológicamente, un anteproyecto (pro-blema), una respuesta que al mismo tiempo contiene en sí una pregunta, una flecha orientadora que señala en qué dirección hay que buscar para llegar a la meta.

Ya Aristóteles defendió la tesis de que la ciencia, también y sobre todo la metafísica, debe partir de problemas surgidos en el curso de la investigación precedente [40]. Esto vale también, *mutatis mutandis*, para la ciencia teológica. La *teología* parte del discurso sobre Dios (*theós*) transmitido en el credo eclesial y, a la vista de las preguntas de los seres humanos, busca justificarlo ante la razón (*lógos*) y comprenderlo en mayor profundidad. Así pues, la teología quiere dar razón (*apología*) de la esperanza que se expresa en la confesión de fe en Dios, y lo hace teniendo presente

la increencia existente en el mundo (cf. 1 Pe 3,15). En este sentido, la teología es «fides quaerens intellectum», fe en Dios que busca la intelección. En ello, el creyente está determinado también por la situación de increencia y de eclipse de Dios. Lo decisivo no es el ateísmo de los otros, sino el ateísmo que anida en el propio corazón. De este modo, la fe misma deviene pregunta. La teología no pretende sino retomar en una forma científicamente reflexionada la intelección, la búsqueda (*quarere*) y la interrogación que forman parte de la propia fe. El hecho de que transforme la pregunta de la fe en un problema científico no implica que construya algo *distinto* (*aliud*) de la fe, sino que articula una y la misma fe *de modo diferente* (*aliter*), que le confiere la forma de reflexión metódico-científica.

Articular una y la misma fe de modo diferente no significa hacer de la fe una gnosis. Puesto que la pregunta dada con Dios no es una pregunta categorial concreta, sino que constituye la pregunta trascendental básica, la meta de la teología no puede ser de antemano la conceptuación racionalista de Dios. Toda comprensión presupone una posición y un punto de vista elevados. Pero si Dios es la realidad que todo lo engloba, también es «id quo maius cogitari nequit», aquello que ya no puede ser comprendido desde un horizonte más abarcador. Una teología que pretendiera haber comprendido a Dios en realidad lo habría profanado, privándolo de su divinidad y degradándolo a un ídolo finito. Una teología que suscribiera un racionalismo deseoso de comprender todo, incluso a Dios, no sería capaz de eliminar la superstición que quizá se proponga erradicar; ella misma sería tenebrosa superstición. Pero esto significa que, para la razón teológica, Dios no es un problema como el resto de los problemas, a los que al menos en principio es posible conducir progresivamente hacia una solución. *Dios es un problema permanente, el problema por excelencia que denominamos misterio* [41]. Por eso, la meta de la teología no es primariamente la solución (*solutio*) de problemas ni tampoco el progreso (*progressio*) de problema en problema, sino la reducción de todo saber y toda interrogación al misterio de Dios (*reductio in mysterium*). *La meta de la teología no puede ser subsumir (*aufheben*) la fe en Dios en el pensamiento, sino más bien tan solo comprender el misterio de Dios como misterio*.

Tras todo lo expuesto, esta tarea únicamente se puede llevar a cabo entendiendo *el misterio de Dios como respuesta al misterio del ser humano*. En concreto: esa tarea solo es posible en la pugna por el misterio de la realidad y del ser humano y en confrontación con las interpretaciones que los ateísmos actuales tienen para ofrecer como proyectos de sentido y esperanza. Esta pugna, esta lucha no puede ser, por su propia naturaleza, un problema meramente teórico; tampoco afecta en exclusiva a la esfera privada y personal. *La controversia en torno a Dios es también, en cuanto controversia en torno al ser humano, un problema eminentemente práctico*, un problema que, habida cuenta de que concierne al hombre en todas sus dimensiones, posee asimismo una dimensión política.

Quien cree en Dios como realidad que todo lo determina no puede resignarse a la burguesa separación entre una esfera pública profana y una esfera privada, la única en la que a la religión se le permite la entrada. En la medida en que la nueva *teología política* ha llamado la atención sobre este estado de cosas y exige hacer valer públicamente a Dios como la verdad sobre el hombre y sobre la convivencia humana, hay que darle vivamente la razón. Sin embargo, en la medida en que hace de la dimensión política la base programática y el marco y horizonte omnicomprensivo de su argumentación, es necesario disentir de ella con idéntica resolución. Ya en el plano intramundano, lo político no es la quintaesencia de la realidad ni tampoco, por ende, el marco en el cual se juega la libertad de la persona. Por mucho que esté socialmente constituida y dependa de un orden social de libertad para su realización concreta, la persona ostenta frente a la sociedad un derecho originario; más aún, la persona es fundamento, soporte y fin de todas las instituciones sociales [42]. Por eso, el punto de partida de la argumentación que aquí desarrollamos no es la sociedad en cuanto tal, sino el ser humano, que, como persona, posee una dimensión social, pero al mismo tiempo la trasciende hacia el todo de la realidad. Y ese todo siempre lo posee solo como anticipación (*Vorgriff*), nunca como concepto (*Begriff*), por lo que siempre está en camino hacia él, buscando, preguntando, esperando, arriesgando.

El discurso sobre Dios como la realidad que todo lo abarca y determina, como fundamento y meta de lo real, como «id quo maius cogitari nequit» (aquello mayor que lo cual nada cabe pensar), se entiende a sí mismo como respuesta a la pregunta por el todo de la realidad que viene dada con el ser humano como persona y únicamente se puede articular con la vista puesta en esta pregunta, la más abarcadora de todas las preguntas. La ciencia que no se pregunta por entes y ámbitos de ser concretos, sino por el ser en cuanto tal y en su totalidad, se denomina metafísica [43]. *El discurso sobre Dios presupone y al mismo tiempo mantiene viva la pregunta metafísica por el ser.* Precisamente en nuestra situación, la teología, como discurso sobre Dios, deviene también con ello guardiana y defensora de la filosofía como pregunta por el ser en cuanto tal. «El cristiano es la persona que tiene que filosofar a causa de su fe» [44]. Esto no comporta una opción por una filosofía y metafísica del todo determinada, por ejemplo la aristotélica, pero sí una opción por una filosofía que, frente a todas las restricciones y todos los oscurecimientos del horizonte humano, mantenga abierta la pregunta por el sentido del todo y, justo así, esté al servicio de la humanidad del hombre. Pues únicamente la superación de límites y la apertura del ser humano más allá de todo lo existente liberan a este respecto de todo lo existente y le confieren libertad y dignidad dentro del orden social tanto presente como futuro.

Si trasciende toda esfera intramundana, incluida la dimensión política, entonces el discurso sobre Dios, junto con la trascendencia divina, salvaguarda asimismo la trascendencia de la persona humana y, en consecuencia, la libertad de esta y sus inalienables derechos humanos [45]. *Así, tanto en aras de Dios como del ser humano, la*

tarea esencial es hoy el «retorno a lo sagrado» [46]. *A la vista de los numerosos programas teológicos reduccionistas, no es ya, por desgracia, ningún pleonasmo afirmar que una teología teológica es, máxime en la actualidad, el imperativo del momento y la única respuesta adecuada al ateísmo moderno.*

1. DH 150.
2. De la fe en su conjunto vale lo que el Vaticano II afirma específicamente de la Sagrada Escritura. Se trata de «la verdad que Dios... para salvación nuestra» reveló (DV 11). Con esta afirmación, el concilio no pretende delimitar el objeto material de los enunciados de fe o de la Escritura, sino señalar el objeto formal bajo el que deben entenderse todos los enunciados de fe o de la Escritura.

3. Cf. Tomás de Aquino, *Summa theol.* I q. 1 a. 7: «Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione dei, vel quia sunt ipse deus; vel quia habent ordinem ad deum, ut ad principium et finem. Unde sequitur quod deus vere sit subiectum huius scientiae» (Todo lo que trata la doctrina sagrada lo hace teniendo como punto de mira a Dios; bien porque se trata de Dios mismo, bien porque se trata de algo referido a él como principio y como fin. De donde se sigue que Dios es verdaderamente el sujeto de esta ciencia).

4. Cf. Agustín, *De civ. Dei* VIII,1 (CCL 47, 217), quien define la teología como «de divinitate ratio sive sermo» (tratado o discurso sobre la divinidad).

5. M. Buber, *Begegnung. Autobiographische Fragmente*, Stuttgart 1961[2], 43 [el texto citado pertenece al escrito *Gottesfinsternis*, traducido al español como *Eclipse de Dios*, Sígueme, Salamanca 2003].

6. Cf. Tomás de Aquino, *Summa theol.* I q. 2 a. 3.

7. Anselmo de Canterbury, *Proslogion* 2.

8. *Ibid*. 15 (110s).
9. BSELK 560.

10. P. Tillich, *Systematische Theologie I*, Stuttgart 1956[3], 21s y *passim*, espec. 251ss [trad. esp. del orig. inglés: *Teología sistemática*, vol. 1, Sígueme, Salamanca 1982[3]].

11. R. Bultmann, «Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?», en Id., *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze* I, Tübingen 1964[5], 26 [trad. esp.: *Creer y comprender*, Stvdium, Madrid 1974].

12. G. Ebeling, *Dogmatik des christlichen Glaubens*, vol. 1, Tübingen 1979, 187.

13. K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg/Basel/Wien 1976[6], 74 [trad. esp.: *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona 1978].

14. Aquí radica el justificado punto de partida de W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, 2 vols., München 1975[3].

15. A modo de síntesis y en relación con el problema de Dios, cf. E. Fromm, *Psychoanalyse und Religion*, Zürich 1966, 31ss [trad. esp.: *Psicoanálisis y religión*, Psique, Buenos Aires 1973].

16. Así opina G. Ebeling, *Dogmatik des christlichen Glaubens*, *op. cit*., vol. 1, 168s.

17. Cf. Tomás de Aquino, *Summa theol.* I q. 2 a. 3 arg. 1 y 2.

18. Cf. Anselmo de Canterbury, *Proslogion*, prooem. 1.

19. En este contexto resulta imposible abordar todos los problemas epistemológicos de la teología. Al respecto, cf. W. Kasper, *Methoden der Dogmatik. Einheit und Vielheit*, München 1967 [trad. esp.: *Unidad y pluralidad en teología: los métodos dogmáticos*, Sígueme, Salamanca 1969]; Íd., «Dogmatik als Wissenschaft. Versuch einer Neubegründung»: ThQ 157 (1977), 189-203; Íd., «Wissenschaftliche Freiheit und lehramtliche Bindung der katholischen Theologie», en *Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche* 16, Münster 1982, 12-44, espec. 26ss (todos estos textos incluyen bibliografía).

20. Cf. M. Eliade, *Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr*, Hamburg 1966, 9s [trad. esp. del orig. francés: *El mito del eterno retorno*, Alianza, Madrid 2011[3]].

21. Cf. M. Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt a.M. 1951, 27 [trad. esp.: *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, Alianza, Madrid 2005].

22. Cf. M. Buber, *Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie*, en Id., *Werke* I, München 1962, 503-603 [trad. esp.: *Eclipse de Dios*, Sígueme, Salamanca 2003].

23. Cf. D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung – Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, ed. por E. Bethge, München 1977[2] [trad. esp.: *Resistencia y sumisión*, Sígueme, Salamanca 2001[3]].

24. Cf. A. Delp, *Im Angesicht des Todes. Geschrieben zwischen Verhaftung und Hinrichtung* 1944-1945, Frankfurt a.M. 1963[8] [trad. esp.: *Escritos desde la prisión (1944-1945)*, Sal Terrae, Santander 2012].

25. Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes* 19.

26. Para el tema «secularización», cf. K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologische Voraussetzung der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 1979[9] [trad. esp. del orig. inglés: *El sentido de la historia*, Aguilar, Madrid 1973[4]]; T. Rendtorff, *Kirche und Theologie. Die systematische Funktion des Kirchenbegriffs in der neueren Theologie*, Gütersloh 1966; Íd., *Theorie des Christentums. Historisch-theologische Studien zu seiner neuzeitlichen Verfassung*, Gütersloh 1972; F. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, München/Hamburg 1966 [trad. esp.: *Destino y esperanzas del mundo moderno*, Marova, Madrid 1971]; J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt*, Mainz 1968 [trad. esp.: *Teología del mundo*, Sígueme, Salamanca 1971]; Íd., *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz 1977 [trad. esp.: *La fe, en la historia y la sociedad: esbozo de una teología fundamental para nuestro tiempo*, Cristiandad, Madrid 1979]; P. L. Berger, *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer*

soziologischen Theorie, Frankfurt a.M. 1973 [trad. esp. del orig. inglés: *El dosel sagrado: para una teoría sociológica de la religión*, Kairós, Barcelona 1999]; H. LÜBBE, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg/München 1975[2]; H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a.M. 1966 [trad. esp.: *La legitimación de la Edad Moderna*, Pre-Textos, Valencia 2008]; ÍD., *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Frankfurt a.M. 1974 (al respecto, véase W. PANNENBERG, *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Göttingen 1972, 114-128); W. KASPER, «Autonomie und Theonomie. Zur Ortsbestimmung des Christentums in der modernen Welt», en H. Weber y D. Mieth (eds.), *Anspruch der Wirklichkeit und christlicher Glaube. Probleme und Wege theologischer Ethik heute* (FS A. Auer), Düsseldorf 1980, 17-41; K. LEHMANN, «Prolegomena zur theologischen Bewältigung der Säkularisierungsproblematik», en ID., *Gegenwart des Glaubens*, Mainz 1974, 94-108; U. RUH, «Säkularisierung», en F. Böckle (dir.), *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft* 18, Freiburg/Basel/Wien 1982, 59-100 (con bibliografía) [trad. esp.: «Secularización», en *Fe cristiana y sociedad moderna*, vol. 18, SM, Madrid 1990, 97-143].

27. Así E. TROELTSCH, *Das Wesen des modernen Geistes*, en ID., *Gesammelte Schriften* IV, Tübingen 1925 = Aalen 1966, 334.

28. Cf. G. W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, ed. J. Hoffmeister, Leipzig 1955, 70, 112 y 167ss [trad. esp.: *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho. Lecciones de filosofía de la historia*, Gredos, Madrid 2010].

29. Este aspecto lo puso de relieve sobre todo W. DILTHEY, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, en ID., *Werke* II, Stuttgart/Göttingen 1957[5], 254ss [trad. esp.: *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, Fondo de Cultura Económica, México 1947[2]].

30. Cf. K. HOLL, «Die Geschichte des Worts Beruf», en ID., *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte* III*: Der Westen*, Tübingen 1928, 189-219; M. WEBER, «Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus», en ID., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* I, Tübingen 1972[6] (orig. 1920), 17-206 [trad. esp.: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Akal, Tres Cantos (Madrid) 2013].

31. Sobre la base de las investigaciones de J. Habermas, R. Koselleck, M. Riedel, B. Groethuysen, D. Schellong, L. Goldman y otros, la categoría de «sociedad burguesa» se convirtió, merced sobre todo a la nueva teología política de J. B. Metz, en una categoría fundamental para la hermenéutica del cristianismo en las circunstancias de la actual situación histórico-social. Cf. J. B. METZ, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, *op. cit.*; ÍD., *Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums*, Mainz/München 1980 [trad. esp.: *Más allá de la religión burguesa: sobre el futuro del cristianismo*, Sígueme, Salamanca 1982]. Un resumen certero y equilibrado puede leerse en W. MÜLLER, «Bürgertum und Christentum», en F. Böckle (dir.), *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, vol. 18, *op. cit.*, 5-58 (con bibliografía) [trad. esp.: «Burguesía y cristianismo», en *Fe cristiana y sociedad moderna*, vol. 18, *op. cit.*, 33-96]. Este intento es estimulante y ayuda a avanzar. Pero también hay que ser conscientes de sus límites. Pues la burguesía, que pervive desde el siglo XII, ha experimentado considerables

transformaciones a lo largo de ese prolongado periodo de tiempo y quién sabe cuán capaz de nuevos cambios se revelará también en el futuro. Por consiguiente, «burgués» es, desde el punto de vista histórico, un concepto general de considerable grado de abstracción, que, como tal, no resulta adecuado para delimitar la concreta situación actual. Si no se especifica de forma muy precisa qué es lo que se pretende decir con él en cada caso, este término tiene hoy de hecho connotaciones difamatorias y, a consecuencia de tal «carga» emocional, bloquea el debate racional. Oculta además los grandes logros de la cultura burguesa en beneficio de una crítica unidimensional, más o menos marxista: la dignidad de la libertad individual y los derechos universales del hombre y de la libertad, la idea de tolerancia, etc. En vez de proclamar precipitadamente una religión posburguesa, primero habría que emplearse a fondo para que estas ideas de inspiración en último término cristianas fueran realizadas y respetadas en las religiones y las Iglesias. Con esto no estoy negando los límites y la crisis de la cultura burguesa. Sin embargo, no pueden ser superados por medio de una abstracta negación de lo burgués, sino únicamente por medio de la transformación de su herencia positiva insertándola en contextos más amplios. Como se mostrará enseguida, este contexto más amplio no consiste solo en la dimensión política de la religión por contraposición a su privatización en la burguesía. Pues la religión burguesa, en rigor, no era tan apolítica; antes al contrario, era demasiado política. No es que desatendiera los nuevos problemas políticos porque fuera apolítica; no, lo que ocurrió fue más bien que no quiso tomar en consideración los problemas sociales, porque estaba atrapada en las estructuras sociales existentes, que había legitimado. La pérdida de la dimensión política no puede ser, pues, la razón del fracaso de la llamada religión burguesa. Por eso resulta necesario también un nuevo enfoque más abarcador que el de la teología política.

32. H. Grotius, *De iure belli ac pacis*, Prolegomena 11, ed. P. C. Molhuysen, Lugduni Batavorum 1919, 7.

33. Cf. *infra*, 69ss.

34. G. W. F. Hegel, *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jakobische und Fichtesche Philosophie*, en Id., *Werke* I, ed. H. Glockner, 281s [trad. esp.: *Fe y saber o La filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte*, Biblioteca Nueva, Madrid 2001].

35. *Ibid*., 433; cf. Íd., *Phänomenologie des Geistes*, ed. J. Hoffmeister, Leipzig 1955, 523 y 546 [trad. esp.: *Fenomenología del espíritu*, Pre-Textos, Valencia 2009[2]]; Íd., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, 3ª parte: *Die absolute Religion*, ed. G. Lasson, Hamburg 1966, 157s [trad. esp.: *Lecciones sobre filosofía de la religión*, vol. 3, Alianza, Madrid 1987].

36. F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, en Id., *Werke* II, ed. K. Schlechta, 127 [trad. esp.: *La gaya ciencia*, Akal, Tres Cantos (Madrid) 2001].

37. L. Kolakowski, «Die Sorge um Gott in unserem scheinbar gottlosen Zeitalter», en Id. (ed.), *Der nahe und der ferne Gott. Nichttheologische Texte zur Gottesfrage im 20. Jahrhundert. Ein Lesebuch*, Berlin 1981, 10.

38. M. Buber, *Begegnungen*, *op. cit*., 44.

39. Para una fundamentación más detallada, cf. *infra*, 152s y 165ss.

40. Cf. Aristóteles, *Metafísica* II,994a-b. Para el concepto de «problema» en Aristóteles, cf. *Tópicos* 104b.

41. Para el concepto de misterio, cf. *infra*, 218ss.

42. Cf. Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes* 25.

43. Cf. Aristóteles, *Metafísica* III,1003a. En este contexto no podemos detenernos en la historia del término «metafísica» ni en los cambios experimentados en la forma de entender la metafísica ni en los consiguientemente diversos significados de la expresión «fin de la metafísica». Tampoco resulta posible en este punto una determinación

más detallada de la relación entre teología y filosofía. Al respecto, cf. *infra*, 137ss y 175ss.

44. H. U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, vol. III/1: *Im Raum der Metaphysik*, *op. cit.*, 974 [trad. esp.: *Gloria: una estética teológica, vol. 5: Metafísica, Edad Moderna*, Encuentro, Madrid 1995].

45. Cf. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes* 76.

46. Cf. L. KOLAKOWSKI, «Die Sorge um Gott in unserem scheinbar gottlosen Zeitalter», art. cit., 21.

II:
La negación de Dios en el ateísmo moderno

1. La autonomía, base del ateísmo moderno

El ateísmo en sentido estricto existe solamente en la Modernidad. Incluso el término «ateísmo» mismo no parece haber empezado a circular hasta el tránsito del siglo XVI al siglo XVII [1]. El contenido de este concepto no puede deducirse únicamente del análisis de sus dos componentes («teísmo» y la partícula privativa alfa). Sería, por consiguiente, una restricción y al mismo tiempo una ampliación indebida entender por ateísmo solo la negación del teísmo (monoteísta), caracterizando así también, por ejemplo, al panteísmo como ateísmo. *Como ateísmo debe considerarse más bien exclusivamente la concepción que niega toda clase de realidad divina o absoluta que no coincida sin más con el ser humano y con el mundo de nuestra experiencia empírica y sus principios inmanentes*. El ateísmo es, pues, la posición contraria a la afirmación de Dios y de lo divino. Esto significa que no solo pueden existir y existen diferentes formas de la idea de Dios, sino también diferentes formas de ateísmo.

Si se entiende así el término «ateísmo», entonces cabe afirmar: ningún *pueblo primitivo* es ateo sin más, pues en todos los pueblos primitivos es posible encontrar alguna clase de idea o adoración de una realidad divina. Tampoco las *religiones avanzadas* asiáticas que no aceptan ningún absoluto entendido en sentido personal (budismo, taoísmo) son, como a veces erróneamente se afirma, ateas. Tampoco la *antigüedad clásica* conoce, a causa de su numinosa concepción del mundo, ateos en el sentido anteriormente descrito. Es cierto que ya a partir del siglo II a.C. existen listas nominales de llamados *átheoi*. Sin embargo, se trata de personas que no respetaban a las divinidades estatales ni observaban el culto público de las mismas, no de personas que negaran lo divino en general [2]. En este sentido, también los cristianos fueron denostados y perseguidos como *átheoi*. Justino afirma al respecto: «Admitimos ser negadores de lo divino con respecto a tales dioses falsos, pero no con respecto al Dios verdadero...» [3]. Por eso es una falacia recurrir a la acusación de ateísmo contra los primeros cristianos para justificar un ateísmo cristiano actual.

El verdadero ateísmo, el que niega lo divino en general, no resultó posible hasta la Modernidad. Presupone el cristianismo y, en este sentido, es un fenómeno poscristiano [4]. Pues la fe bíblica en la creación rompe con la concepción numinosa del mundo propia de la antigüedad y lleva a cabo una «desnuminización» de la realidad, en tanto en cuanto diferencia clara e inequívocamente entre el Dios creador y el mundo como creación. Con ello, la Biblia concibe al mundo mundanamente, a Dios divinamente y a ambos como infinitamente distintos entre sí desde un punto de vista cualitativo. Solo una vez que Dios fue pensado radicalmente como Dios, resultó posible también negarlo radicalmente. Solo el hecho de tomar en serio la trascendencia de Dios posibilitó la experiencia de la inmanencia del mundo; y solamente una vez que el mundo fue reconocido como mero mundo, pudo este convertirse en objeto de la investigación científica objetivadora y de la transformación técnica. Tal comprensión autónoma del mundo se abrió paso ya en los siglos XII y XIII. Alberto Magno y Tomás de Aquino son sus representantes más destacados. La autonomía del mundo basada en la idea de creación permaneció inserta, sin embargo, en un contexto global teónomo; es más, dicha autonomía era fundamentada de manera directamente teónoma [5]. La emancipación de la autonomía respecto de su contexto teónomo de referencia y, en consecuencia, el presupuesto para el nacimiento del ateísmo moderno responden a su vez a causas teológicas. Estas se dieron en el nominalismo tardo-medieval, que exacerbó la idea de la omnipotencia y libertad divina hasta el extremo de un Dios arbitrario y absolutista. La rebelión contra este Dios que, en vez de posibilitar la libertad del hombre, la reprime y que incluso podría ordenar algo falso e injusto fue un acto de autoafirmación humana.

El cambio radical se manifiesta con claridad en *Descartes* (1596-1650). A este le atormenta la idea de un *genius malignus*, «sumamente poderoso y taimado a la vez», que «pone todo su afán» en engañarle. El filósofo francés termina encontrando un fundamento inconmovible del conocimiento de la verdad. En tono triunfal afirma: «Por mucho que me engañe, nunca conseguirá que yo no sea nada mientras yo piense que soy algo» [6]. Descartes expresa su nueva convicción con la fórmula: *cogito ergo sum* [7]. Con ello no se alude a una conclusión silogística, sino a un conocimiento dado directamente en el acto de pensamiento, a saber: «Soy un ser pensante» [8]. En lo sucesivo, el hecho de partir del *ego cogitans*, del sujeto que se concibe a sí mismo como sujeto se convertirá en el punto arquimédico de toda la Modernidad; la subjetividad deviene forma y contenido del pensamiento moderno. Kant calificó este hecho de giro copernicano [9]. Así y todo, la *subjetividad* no debe confundirse, como sin cesar ocurre, con el subjetivismo. El subjetivismo, que absolutiza su limitada perspectiva y sus intereses privados, es un punto de vista particular; la subjetividad moderna representa, por el contrario, una forma universal de pensamiento, una nueva vía de acceso al conjunto de la realidad.

La subjetividad moderna tiene consecuencias sobre todo para el problema de

Dios. Descartes y todos los grandes pensadores de la Modernidad hasta el siglo XIX fueron todo menos negadores de Dios. En la tercera y la quinta de sus *Meditaciones*, Descartes recurre a esquemas tradicionales de argumentación (la prueba de la existencia de Dios que concluye del efecto a la causa y la prueba que parte del concepto de Dios). Pero, para él, el conocimiento de Dios acontece en el medio de la subjetividad humana. La autonomía se convierte en instancia crítica frente a la exacerbación nominalista de la teonomía. La idea de Dios es admitida como fundamento y medio de la autonomía humana. *Con ello, Dios deviene –si se sigue consecuentemente la argumentación hasta el final, cosa que Descartes no llegó a hacer– un aspecto de la autorrealización del ser humano* [10].

Esta nueva actitud fundada por Descartes fue denominada en adelante *autonomía* [11]. La antigüedad y la Edad Media conocieron este término solo como *categoría política*; entendieron por tal la libertad de vivir conforme a la propia ley, o sea, la autodeterminación política. El término «autonomía» únicamente adquirió un significado más abarcador en el contexto de las guerras confesionales de los siglos XVI y XVII. Unidad, libertad y paz no podían ser fundamentadas ya de manera teónoma; resultaba necesario replegarse al derecho natural, vinculante para todos y lo único convincente, en cuyo marco era posible garantizar la autonomía a los disidentes religiosos. Así, bajo la influencia de ideas estoicas, J. Bodin y H. Grotius formularon la doctrina moderna del derecho natural. Es cierto que esta identifica la *lex naturae* con la *lex divina*; sin embargo, no la fundamenta de modo teónomo, sino autónomamente con ayuda de la razón humana «etsi Deus non daretur» (como si Dios no existiera) [12]. La autonomía del derecho llevó en lo sucesivo a la *autonomía de la moral*. Mientras en la antigüedad y en la Edad Media, el derecho, las costumbres y la moral estaban en gran medida indisolublemente entrelazadas, en adelante la moral, una vez emancipados el Estado y el derecho, tuvo que reflexionar sobre sí misma. Así se llegó a una moral de convicciones autónoma e interiormente fundamentada [13]. Su cimentación filosófica es mérito de Kant. Este parte de la dignidad del ser humano, que nunca puede convertirse en medio para un fin, sino que es un «fin en sí» [14]. Esta autonomía encuentra su fundamento en la libertad, que «puede operar independientemente de causas ajenas que la determinen» [15]. Por eso, la única ley para la libertad es ella misma. Esta su autonomía no es ninguna arbitrariedad; tiene su norma tanto en la propia libertad como en la libertad de todos los demás. De ahí que el imperativo categórico de Kant rece: «Actúa de modo tal que la máxima de tu voluntad pueda en todo momento servir al mismo tiempo como principio de una legislación universal» [16]. Solo aparentemente es formal este principio; en realidad, basa la moral en la dignidad de la persona humana. No fundamenta una ética individualista, sino una ética interpersonal en una perspectiva humano-universal.

La emancipación del derecho y la moral respecto de los contextos teológicos de fundamentación introdujo a la religión en una nueva situación. Si la *religión* ya no es el presupuesto necesario del orden, el derecho y la moral en la sociedad, entonces no puede sino convertirse en un *asunto privado*. Una vez liberadas las esferas seculares de sus referencias teónomas, la religión devino cada vez más una realidad interior. Preparada esta evolución por el pietismo y luego por los diversos movimientos de despertar religioso (*Erweckungsbewegungen*), la religión se convierte en un asunto de la subjetividad pía, en religión del corazón. Hegel se percató de que este repliegue de la religión hacia la subjetividad llevaba, por una parte, al aplanamiento de la realidad y, por otra, al vaciamiento de la religión. El mundo queda huérfano de Dios, y este se desvincula del mundo y deviene superfluo, sin objeto. El ateísmo y el nihilismo son las consecuencias [17].

Sobre la base del pensamiento moderno surgieron *diferentes formas de ateísmo*. Así pues, con el término «ateísmo» se designan fenómenos muy heterogéneos, que en la literatura filosófica y teológica se clasifican de formas del todo diversas [18]. En el fondo, los sistemas ateos se pueden reducir a *dos tipos básicos*, que se corresponden con la doble comprensión posible de la autonomía moderna: por una parte, *autonomía de la naturaleza y de las esferas seculares* (cultura, ciencia, arte, economía, política, etc.), para cuyo conocimiento y realización cada vez se precisa menos de la hipótesis Dios (ateísmo o agnosticismo naturalista, materialista, cientificista, metodológico); y, por otra, *autonomía del sujeto*, cuya dignidad y libertad contradice el supuesto de un Dios omnipotente (ateísmo humanista de la libertad y ateísmo político de la liberación). De estas formas de ateísmo hay que distinguir aquellas otras que brotan de una protesta contra la existencia de mal en el mundo. Para un gran número de personas, estas últimas son existencialmente mucho más decisivas que las negaciones teóricas e ideológicas de Dios. De ellas no vamos a hablar aquí, sino más adelante, en el contexto del problema de la teodicea [19]. Sin embargo, sería un error tener presentes tan solo los proyectos filosóficos sistemáticos y las grandes ideologías modernas [20]. Estos presuponen una verosimilitud previa de las actitudes ateas básicas. Para designar estas actitudes, K. Rahner acuñó la expresión *ateísmo afligido*: el sentirse uno abrumado por un mundo que ha devenido profano, la sensación de no poder realizar ya más lo divino, la experiencia del silencio de Dios unida al terror por el creciente vacío y sinsentido del mundo [21]; en una palabra, el ateísmo como verosímil interpretación de la secularización moderna. Así y todo, los ateos afligidos, a quienes asusta la ausencia de Dios y cuyo corazón está inquieto, constituyen un golpe de fortuna pastoral. Y es que junto al ateísmo afligido está el *ateísmo indiferente*, que se desentiende por entero de las preguntas religiosas, un ateísmo –bien en apariencia, bien realmente– demasiado atemperado y obvio, que

reprime las grandes preguntas religiosas, ya no las plantea o incluso las desdeña. F. Nietzsche describe sarcásticamente a este «último hombre», a quien ya únicamente le resta un parpadeo ante las preguntas últimas: «¿Qué es amor? ¿Qué es creación? ¿Qué es anhelo? ¿Qué es estrella? –así pregunta el último hombre y parpadea–. La tierra se ha vuelto pequeña entonces, y sobre ella da saltos el último hombre, que todo lo empequeñece. Su estirpe es indestructible, como el pulgón; el último hombre es el que más tiempo vive. «Nosotros hemos inventado la felicidad», dicen los últimos hombres y parpadean... La gente continúa trabajando, pues el trabajo es un entretenimiento. Mas procura que el entretenimiento no canse. La gente ya no se hace pobre ni rica: ambas cosas son demasiado molestas. ¿Quién quiere ahora gobernar? ¿Quién aún obedecer? Ambas cosas son demasiado molestas. ¡Ningún pastor y un solo rebaño! Todos quieren lo mismo, todos son iguales: quien tiene sentimientos distintos marcha voluntariamente al manicomio» [22]. Nietzsche anticipó así, ciertamente, las consecuencias del ateísmo moderno. A pesar de todos los impulsos humanistas del ateísmo moderno, la muerte de Dios conduce a la postre a la muerte del hombre [23].

2. El ateísmo en nombre de la autonomía de la naturaleza

El primer gran conflicto que condujo decisivamente al ateísmo moderno fue la *controversia entre la teología y las emergentes ciencias de la naturaleza* [24].

Importancia ejemplar e histórica tiene sobre todo el proceso a Galileo Galilei, que culminó en 1633 con la condena de su doctrina [25]. Como es sabido, *Galileo* había llegado, desarrollando los descubrimientos de Copérnico y Kepler, al rechazo de la antigua imagen geocéntrica del mundo presupuesta en la Biblia y sostenía la tesis de que no es el Sol el que orbita en torno a la Tierra, sino al revés. Por el contrario, la Inquisición romana –coincidiendo, por cierto, con los reformadores– defendía, junto con una comprensión ahistórica de la Biblia, una imagen antigua del mundo. Pero en pocos acontecimientos históricos divergen la realidad histórica y sus repercusiones (su *Wirkungsgeschichte*, su historia efectual) de forma tan considerable como en el caso Galileo, que no tardó en convertirse en mito. Pues lo que estaba en cuestión no era solo la pretensión de autonomía de las ciencias de la naturaleza, legítima desde una perspectiva teológica actual; también se hallaba en juego la pretensión de Galileo de que la interpretación de los enunciados bíblicos sobre la creación era competencia de las ciencias de la naturaleza, esto es, la pretensión de determinar en nombre de estas el alcance de los enunciados teológicos. Ambas partes se extralimitaron, prescindiendo ahora por completo del hecho de que la Inquisición se habría dado por satisfecha si Galileo hubiese presentado su tesis como una mera hipótesis, que es lo que, según la comprensión actual, es. En este carácter contradictorio, el caso Galileo, por desgracia, no constituye un fenómeno aislado. Sobre todo en la controversia con la teoría de la evolución de Darwin se produjeron en el siglo XIX conflictos análogos, que –como muestra la polémica en torno a P. Teilhard de Chardin– aún perviven en nuestro siglo. Así, se llegó a una de las grandes catástrofes de la historia de la Iglesia, a un cisma entre las ciencias de la naturaleza y la teología, más aún, entre la Iglesia y la cultura moderna [26]. Pues las ciencias de la naturaleza son el núcleo duro de la Modernidad [27]. Solo la economía y la tecnología modernas por ellas posibilitadas tendieron los cimientos de la cultura burguesa en la que se desarrolló la filosofía moderna de la subjetividad y pudo extenderse esa mentalidad moderna orientada a la inmanencia de la que ya hemos hablado. Y a la inversa, las ciencias de la naturaleza están enraizadas en la moderna actitud subjetiva del ser humano, en virtud de la cual la naturaleza pudo convertirse por primera vez en objeto de observación científica y dominio técnico. Por consiguiente, una nueva forma de hablar de Dios, si quiere ser seria y que se la tome en serio, debe acreditarse en la dura realidad de la comprensión de lo real propia de las ciencias de la naturaleza.

Para la Edad Media, la naturaleza era imagen y símbolo de Dios. Todavía en

Nicolás de Cusa y sobre todo en Johannes Kepler semejante consideración simbólica del cosmos constituía una suerte de telón de fondo. En su *Mysterium cosmographicum* y su *Harmonices mundi* (La armonía cósmica), Kepler pretende pensar las ideas creadoras de Dios. Pero Copérnico, en la medida en que, superando la antigua imagen geocéntrica del mundo, desplazó a Dios de su posición central en el cosmos, convirtió al ser humano en centro intelectual y punto de referencia del mundo; el hombre ya no es el centro del mundo en sentido físico, en sí, sino en sentido activo-intelectual, en virtud de su propio obrar [28]. Comienza la época de la imagen del mundo que el ser humano se forja para sí científica, artística, filosóficamente. La posición central se convierte en función central. Por eso, Kant pudo entenderse a sí mismo con razón como consumador de la revolución copernicana.

Esta nueva mentalidad revolucionaria imprime su sello en el método de las ciencias de la naturaleza con Galileo y Newton [29]. Las leyes naturales no se leen de manera puramente objetiva en la naturaleza; más bien resultan de la interacción entre hipótesis y experiencia. El científico natural fuerza a la naturaleza, por así decir, a dar respuesta a las preguntas que él le plantea. Pero ya en Newton aflora el peligro de que este camino del conocimiento de la naturaleza sea confundido con el camino de la propia naturaleza, de que las leyes científico-naturales se conviertan en férreas leyes de la naturaleza y de que el método de las ciencias naturales se transmute en una nueva metafísica. Este peligro se agudizó en la visión mecanicista del mundo cimentada por Newton. En ella, la naturaleza se asemeja a un enorme mecanismo de relojería que funciona conforme a leyes fijadas de forma precisa.

Al principio existía una convicción bastante generalizada de la compatibilidad de fe y saber. Representativa de este intento de lograr una nueva síntesis de fe y saber fue la obra de *G. W. Leibniz* (1646-1716), uno de los últimos sabios universales. Pero cuanto más avanzaban las ciencias de la naturaleza en el conocimiento de las leyes naturales, tanto más alejado debían mantener a Dios del mundo. Ya solo lo necesitaban en los márgenes y para llenar las lagunas del conocimiento humano; así, por ejemplo, Newton recurría a él para corregir las desviaciones de las órbitas planetarias. Por efecto de tales retiradas, Dios fue desplazado progresivamente a la periferia del mundo y más allá de él. Por otra parte, cada vez crecía más la convicción de la infinitud del mundo. ¿Terminarían siendo atribuidos al mundo incluso predicados divinos? ¿Coincidirían Dios y el mundo? De ello se derivaron *dos posibilidades contrarias* para una nueva determinación de la relación de Dios y el mundo: el panteísmo y el deísmo. El ateísmo, en cambio, es un fruto relativamente tardío de este desarrollo.

Por *panteísmo* [30] se entiende la unidad de ser y esencia de Dios con el todo (*pân*) de la realidad. El término aparece por primera vez en la Modernidad. Elementos panteístas se encuentran, en cambio, en todas las culturas religiosas, en especial en las

religiones avanzadas asiáticas, pero asimismo en el estoicismo antiguo y en el neoplatonismo e incluso en la Edad Media (Amalrico de Bena, David de Dinant). La elaboración de un sistema panteísta representa, sin embargo, un fenómeno moderno.

G. Bruno [31] (1548-1600) es el primero de una serie de pensadores panteístas de la Modernidad. Se inspira en modelos antiguos, pero está decisivamente imbuido del nuevo sentimiento cósmico y existencial del Renacimiento; además, le conmueve la belleza del mundo. Los descubrimientos de Copérnico le llevan a tomar clara conciencia de la contradicción existente entre la nueva ciencia y la imagen tradicional del mundo. Así, es el primero que se atreve a pensar la infinitud del cosmos y, con ello, la coincidencia del mundo y de Dios. El mundo es, para él, la necesaria *explicatio* –desenvolvimiento, despliegue– de Dios. En 1600 fue quemado en la hoguera en Roma, en el Campo dei Fiori, a causa de estas ideas.

El sistema panteísta más coherente es el que desarrolló *B. Spinoza* (1632-1677). Bebió de fuentes neoplatónicas y místico-judías, pero sobre todo del patrimonio intelectual del Renacimiento. Para él, Dios es la sustancia única, absoluta-infinita, que por medio de una causalidad inmanente se despliega en sus atributos infinitos y sus modos finitos. El principio básico de este panteísmo reza: *Deus sive natura* [32]. Con ello no se afirma una trivial identidad de Dios y el mundo (la naturaleza); ambos mantienen su diferencia como *natura naturans* y *natura naturata* [33]. La influencia de esta doctrina fue inmensa. Por mediación de Lessing se convirtió en la base de la piedad cósmica de la época de Goethe; determinó todavía al joven Hölderlin, a Schelling y a Hegel, así como a F. Schleiermacher en sus *Discursos sobre la religión* [34]. La fascinación que el concepto espinoziano de Dios puede seguir ejerciendo precisamente en los científicos de la naturaleza se percibe sobre todo en la religiosidad cósmica de A. Einstein, quien reconoce a Dios en la armonía conforme a leyes de lo existente, pero no cree en un Dios que se ocupe de los destinos y las acciones de los seres humanos. Dios no interviene en el mundo: ¡él no juega a los dados! [35]

Ya Jacobi elevó el reproche de ateísmo contra esta identificación panteísta de Dios y el mundo, porque subsume (*aufhebt*) a Dios en la naturaleza y a esta en Dios [36]. La controversia sobre si el espinozismo es o no un ateísmo velado y elegante se prolongó hasta el siglo XIX [37]. Sin embargo, el espinozismo puede ser calificado asimismo, como hizo Hegel, de acosmismo, porque, según esta forma de ver las cosas, el mundo no es más que una afección y un modo de la sustancia divina, pero no algo sustancial en sí [38]. El panteísmo es, en consecuencia, un sistema profundamente ambivalente.

La verdadera filosofía de la religión de la Ilustración no fue, sin embargo, el

panteísmo, sino el *deísmo* [39]. Surgió durante los siglos XVII y XVIII en Inglaterra (H. von Cherbury, Th. Hobbes, J. Locke, J. Toland, M. Tindal, A. Collins, etc.), fue el credo de filosofía de la religión de los ilustrados franceses (P. Bayle, Voltaire, D. Diderot, etc.) y entró por último en Alemania (H. S. Reimarus, etc.).

El deísmo fue la quintaesencia de la verdad religiosa normal, evidente para cualquiera con independencia de todo sobrenaturalismo: la «religión natural». La autoridad de la religión sobrenatural había quedado relativizada por el descubrimiento de otras religiones; de todos modos, en las controversias confesionales de la incipiente Modernidad no podía ser ya el lazo que todo lo unía; su pretensión de absolutez había sido cuestionada además por los nuevos conocimientos de las ciencias de la naturaleza. Así, la religión natural del deísmo pudo convertirse en la concepción religiosa moderna común a todos y evidente para todos. Con ello, la naturaleza, entendida en el sentido del estoicismo, devino instancia crítica y norma para la religión.

El concepto de Dios del deísmo va desde la trascendencia absoluta de un Dios ocioso (*Deus otiosus*) –que ha construido el universo a la manera de un arquitecto del mundo y relojero, pero que en lo sucesivo le permite funcionar según sus propias leyes naturales– hasta otras nociones más inmanentes y panteístas. Al principio, pues, el deísmo, el panteísmo y el teísmo no eran inequívocamente distinguibles desde el punto de vista conceptual ni desde el punto de vista material. La distinción nítida entre deísmo, panteísmo y teísmo es obra de la posterior teología dogmática clasificatoria. Según esta, el deísmo reduce a Dios a la trascendencia, mientras que pasa por alto su inmanencia en el mundo. Ya con frecuencia se advirtió con razón en este deísmo el peligro de un sutil ateísmo [40]. Pues un Dios que ya no actúa de forma viva en el mundo está, en último término, muerto. Así y todo, algunos motivos deístas siguen teniendo influencia hasta la fecha, como se echa de ver, por ejemplo, en los debates sobre la posibilidad de los milagros, sobre el sentido de la oración de petición y sobre el sentido de la fe en la providencia divina.

El panteísmo y el deísmo no podían ser la última palabra; ambos tenían una latente tendencia al *ateísmo*. Determinante para la configuración de un ateísmo explícito fue el concepto empírico-sensualista-materialista de naturaleza propio de las ciencias naturales de los siglos XVIII y XIX [41]. La progresiva retirada de la fe en Dios a la vista de la marcha triunfal de la Ilustración hizo que Dios se quedara cada vez más sin lugar ni función en el mundo. Así, P. S. Laplace, cuando Napoleón le preguntó qué sitio ocupaba Dios en su *Sistema de la naturaleza*, pudo responder: «Señor, no necesito esa hipótesis» [42]. Su contemporáneo y colega Lalande afirmó que Dios no es demostrable, «porque todo puede explicarse sin él» [43]. La explicación puramente inmanente de la realidad, cada vez más avanzada, preparó el terreno para el flujo de ideas materialistas de la antigüedad (Demócrito, Epicuro) [44]. Las encontramos ya en P. Gassendi, Th. Hobbes

y R. Descartes. En la Ilustración francesa gozaron de una amplia difusión gracias sobre todo a la *Encyclopédie* (1751-1780), dirigida por D. Diderot. En su libro *L'homme machine* [El hombre máquina], J. A. de Lamettrie las aplicó por primera vez al ser humano. P. H. D. von Holbach y C. A. Helvétius se convirtieron en sus propagandistas. Pero estas opiniones solo alcanzaron su cima –o mejor dicho, su punto más bajo– en el llamado *materialismo vulgar* de mediados del siglo XIX con J. Moleschott, L. Büchner y, sobre todo, E. Haeckel, cuya obra *Welträtsel* [Los enigmas del universo] tuvo una tirada de unos cuatrocientos mil ejemplares y fue traducida a veinticinco lenguas. Haeckel ya solo pudo concebir a Dios como un mamífero superior gasiforme, burlándose de él como «doctor ingeniero de primer grado» [45]. De parecida índole fue la capciosa pregunta que N. Kruschev dirigió a los primeros cosmonautas, a saber, si habían visto a Dios en su vuelo espacial.

El materialismo mecanicista y el ateísmo cientificista que de él se deriva se consideran hoy superados [46]. A ello ha contribuido sobre todo el propio desarrollo de las ciencias de la naturaleza. La teoría de la relatividad (A. Einstein) y la física cuántica (N. Bohr y W. Heisenberg) sacaron de quicio la imagen mecanicista del mundo con frecuencia derivada de la ciencia clásica de la naturaleza. Esa imagen del mundo fue posible solamente en virtud de una metodológicamente irresponsable extralimitación de las ciencias de la naturaleza. El lugar del ateísmo doctrinal lo ocupa hoy un *ateísmo metodológico* (esta expresión fue acuñada originariamente por J. Lacroix), que afirma que el científico de la naturaleza, como tal, puede y debe prescindir metodológicamente de la pregunta por la existencia de Dios. Sirviéndose de su método, el científico de la naturaleza tan solo puede hacer afirmaciones científicas relativas a esta, por lo que, como científico de la naturaleza, no está en condiciones de rebatir ni de fundamentar positivamente la fe en Dios. Y a la inversa, el teólogo, con su método, no puede negar ni confirmar enunciados científico-naturales. Dios, por definición, no es una magnitud mundana más; por consiguiente, tampoco es una hipótesis que pueda contrastarse empíricamente de manera fiable. Quien rechaza como enunciados sin sentido tales afirmaciones empíricamente no verificables ni falsables sobrepasa el alcance de los enunciados empíricamente verificables o al manos falsables. Se contradice a sí mismo, pues esta tesis suya no puede ser, por naturaleza, contrastada empíricamente [47]. Absolutiza e ideologiza la ciencia –legítima en la esfera que le es propia y de cuya esencia forma parte ser consciente de sus límites–, convirtiéndola en una fe en la ciencia (cientificismo), que no puede ser sino una superstición.

Los enunciados de las ciencias de la naturaleza y de la teología se mueven, pues, en planos diferentes, lo que no significa que sean indiferentes unos a otros y no tengan nada que ver entre sí. *La moderna ciencia de la naturaleza, que es consciente*

de sus límites, se tropieza en la actualidad con la pregunta por Dios de dos modos distintos: cuando pregunta por sus *presupuestos últimos*, que ya no son de índole científica, y cuando pregunta por la *responsabilidad ética* del científico de la naturaleza a la vista de las consecuencias de su investigación, sobre todo en el campo tanto atómico como genético. Sin embargo, el error fundamental del ateísmo cientificista, así como el de la apologética eclesial que lo combate y sus intentos de armonización, fue el querer, por así decir, contrabalancear a Dios y el mundo en un mismo plano. De ese modo, entre Dios y el mundo se establece una relación de rivalidad, en la que se supone que todo lo que se atribuye a Dios debe negársele al mundo y, a la inversa, todo lo que se atribuye al mundo debe negársele a Dios. Este esquema de rivalidad ignora el carácter absoluto de Dios, pero también la libertad del ser humano. Pues Dios, como la realidad que todo lo determina, no puede ser una magnitud existente junto al mundo ni por encima de él, ya que en tal caso estaría limitado por el mundo y sería un ser limitado y finito. *Precisamente si es tomado en serio en su divinidad, Dios propicia la mundanidad del mundo*. Y a la inversa: si el mundo y sus leyes son absolutizadas, en el sistema determinista resultante no solo Dios está muerto, sino también el hombre, porque ya no hay espacio para la libertad humana. La *miseria del materialismo mecanicista y del ateísmo que de este se deriva* radica en que la gran idea de la Modernidad, según la cual el ser humano constituye el punto de referencia del mundo, es abandonada y el hombre queda reducido a una función del mundo y de la materia. Así, resulta lógico que la subsiguiente discusión sobre el problema de Dios se exacerbara en la pregunta por la relación entre teonomía y autonomía, entre absolutez divina y libertad humana.

3. El ateísmo en nombre de la autonomía del ser humano

El punto de partida intelectual de la Modernidad no se llama naturaleza y sustancia, sino subjetividad y libertad. De ahí que *la cuestión de Dios no se decida en la problemática de la naturaleza, sino en la controversia en torno a la libertad del ser humano*. También en este punto se encuentra el ateísmo al final del desarrollo moderno. Los grandes pensadores desde Descartes hasta Hegel afirmaron resueltamente la idea de Dios. Pero el nuevo enfoque transformó el concepto de Dios de manera decisiva y creó los presupuestos para el ateísmo humanista de los siglos XIX y XX.

Ya *Descartes* introduce, como se ha mostrado, la idea de Dios con el fin de asegurar el yo humano. Con ello, la idea de Dios deviene equívoca. Dios corre el peligro de convertirse en medio de la autorrealización del ser humano y de ser, por ende, instrumentalizado. Este peligro se advierte con mayor claridad en *Kant*. Según el filósofo de Königsberg, la idea de Dios resulta inalcanzable para la razón teórica; pero él la reintroduce como postulado de la razón práctica [48]. Pues el anhelo humano de felicidad solo puede realizarse si este anhelo está en armonía con la naturaleza exterior; tal armonía de espíritu (o libertad) y naturaleza únicamente puede ser garantizada por el espíritu absoluto y la libertad absoluta, por Dios. Por consiguiente, la libertad humana solo puede «lograrse» bajo el presupuesto de Dios. Así, Kant necesita a Dios en aras de la felicidad del hombre. Dios no es ya importante «en sí», sino solo por su relevancia «para nosotros».

En los pensadores posteriores a Kant, en Fichte y Schelling, la idea de la autonomía humana vuelve a intensificarse. En sus *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*, el joven *Schelling* se aproxima ya mucho a un ateísmo postulatorio. La libertad humana se le antoja incompatible con la idea de un Dios objetivo [49]. Con ello se perfilan ya los conflictos que más tarde se agudizarían con la polémica del ateísmo desencadenada por *Fichte* en 1798. En un artículo *Sobre el fundamento de nuestra fe en el gobierno divino del mundo* [50], Fichte identifica a Dios con el orden moral del mundo; Dios constituye, por consiguiente, el medio y la mediación de la libertad, pero no es en sí libertad. Fichte niega que Dios tenga carácter personal, porque teme que con ello la limitación y la finitud sean introducidas en Dios [51]. Lo que pretende decir, si bien lo formula equívocamente, es que Dios no debe ser pensado, como en Kant, al modo de la sustancia que, deducible del mundo de los sentidos, está al servicio de la felicidad humana. A juicio de Fichte, semejante Dios sería un ídolo, no el Dios verdadero. El Dios verdadero pertenece, según él, a la esfera moral, o sea, a la dimensión de la libertad. Toda la filosofía posterior de Fichte es un intento de pensar a fondo esta idea en acometidas siempre nuevas. En este afán se asemeja mucho a la filosofía tardía de

Schelling, quien sin cesar trató de concebir a Dios no solo como medio de la libertad, sino como libertad absoluta existente en sí [52].

Fue sobre todo *Hegel* quien comprendió la situación y puso de relieve el ateísmo como corriente profunda del pensamiento moderno. Esto lo hizo recurriendo a menudo al texto del himno luterano *Gott selbst ist tot* [Dios mismo ha muerto] [53]. Este recurso había sido preparado tanto por Pascal como por el *Discurso del Cristo muerto desde la cúpula del mundo* de Jean Paul. Hegel caracterizó la frase: «Dios mismo ha muerto», como expresión de la cultura de su época, «como el sentimiento en el que se basa la religión de la nueva época». Con ayuda de su idea del Viernes Santo especulativo, o sea, de la reconciliación de Dios y la muerte por medio de la idea de la libertad absoluta, que en su contrario retorna a sí misma, pretendía superar esta situación. Dios debía ser concebido como Dios vivo, como libertad que se enajena, como amor que también puede desapropiarse en su contrario, en la muerte, subsumiendo así a esta.

A pesar de la grandeza de tal concepción, el intento de Hegel de superar dialécticamente el ateísmo era un proceso equívoco. Así, justo después de la muerte de Hegel (1831), su escuela se escindió en un ala derecha y un ala izquierda. Mientras que los *hegelianos de derechas*, en especial Ph. Marheineke, intentaron acaparar a Hegel desde un punto de vista ortodoxo-teísta, los *hegelianos de izquierdas* lo acusaron ya pronto de ateo. Fue significativo el libro de B. Bauer *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen* [La trompeta del juicio final contra el ateo y anticristiano Hegel, 1841]. Según Bauer, Hegel conoce solo el espíritu universal del mundo, que en el ser humano cobra conciencia de sí mismo. Algunos ingenuos discípulos de Hegel, como Strauß, vieron en ello, opina Bauer, un panteísmo; pero en realidad se trata del más decidido ateísmo, que reemplaza a Dios por la autoconciencia [54]. A. Ruge denominó a Hegel «mesías del ateísmo» y «Robespierre de la teología» [55]. Aquí podemos dejar estar la pregunta acerca de cómo debe ser interpretado Hegel. Esencial es tan solo la constatación de que *la filosofía de Hegel se transmutó, desde el punto de vista de su historia efectual (*wirkungsgeschichtlich*), en el ateísmo que sigue determinando nuestra actual situación* [56].

Sobre todo dos pensadores han de ser singularizados como profetas del ateísmo humanista: L. Feuerbach y K. Marx. El tercer pensador que será tratado aquí, F. Nietzsche, reflexiona ya sobre las consecuencias nihilistas tanto de este ateísmo como del teísmo.

Ludwig Feuerbach

L. Feuerbach (1804-1872) fue el discípulo de Hegel que llevó a cabo de manera más eficaz e influyente la reducción de la teología a la antropología [57]. Feuerbach se transformó de teólogo en filósofo antiteológico, de hegeliano en antropólogo de un sensualismo entendido en sentido materialista, que hoy a menudo se interpreta como sensualismo emancipatorio [58]. Aquí nos interesa únicamente su crítica de la religión. K. Marx estaba convencido de que Feuerbach había llevado a cabo la crítica definitiva de la religión [59]. «Y para vosotros no existe otro camino hacia la verdad y la libertad que el que pasa por el "arroyo de fuego" (= Feuerbach). El «arroyo de fuego» es el purgatorio del presente» [60].

Feuerbach alcanzó tal influencia a través de su libro *La esencia del cristianismo* (1841). En él, Feuerbach invierte la identificación de Dios y el ser humano, que en Hegel ha de ser entendida dialécticamente. Su punto de partida radica en que «la religión es la conciencia de lo infinito» [61]. Tal conciencia de lo infinito forma parte necesariamente de la conciencia que diferencia al ser humano del resto de los animales. Por eso puede afirmar Feuerbach: «En la conciencia de lo infinito, la infinitud de la propia esencia deviene objeto para la conciencia» [62]. «La esencia absoluta, el Dios del hombre, es su propia esencia» [63]. «Dios es la interioridad revelada, el yo interpelado del ser humano; y la religión, el solemne desvelamiento de los tesoros ocultos de este, la admisión de sus más íntimos pensamientos, la confesión pública de sus misterios de amor» [64]. «Dios es el espejo del ser humano» [65]. De ahí que el misterio de la teología sea la antropología. Así pues, en la religión objetiviza el hombre su propia esencia [66].

Feuerbach explica el surgimiento de la religión con ayuda de su *teoría de la proyección*. Porque no encuentra en sí su realización, el ser humano proyecta su deseo de infinitud hacia Dios. «Aquello que el hombre no es realmente, pero desea ser, eso es lo que convierte en su Dios» [67]. Pero con ello el ser humano se autoenajena. «Para enriquecer a Dios, el hombre ha de empobrecerse; a fin de que Dios sea todo, él debe ser nada». «El hombre afirma en Dios lo que niega en sí mismo» [68]. Así, la religión es «desavenencia del ser humano consigo mismo... Dios no es lo que el hombre es, el hombre no es lo que Dios es». Este dilema no es sino «un conflicto del ser humano con su propia esencia» [69]. La proyección religiosa lleva, en consecuencia, a una enajenación y alienación, a la negación del hombre. En esta perspectiva, *el ateísmo es la negación de la negación y, de ese modo, la nueva afirmación o posición superior. El no a Dios es el sí al ser humano*. Una vez que el misterio de la teología ha sido revelado como misterio de la antropología, la fe en Dios se torna en fe del ser humano en sí mismo. «El hombre es el principio de la religión, el hombre es el punto central de la religión, el

hombre es el fin de la religión» [70]. Así, el antropoteísmo es la teología consciente de sí. «*Homo homini Deus* [el hombre es el Dios del hombre]: este es el principio práctico supremo, el punto de inflexión de la historia universal» [71]. Por último, el ateísmo de Feuerbach acaba en la apoteosis del mundo. «Los misterios más profundos laten en lo común, en lo cotidiano». El agua, el pan y el vino son sacramentos por sí mismos. «¡Por eso, sagrado sea para nosotros el pan, sagrado el vino, pero sagrada también el agua! Amén» [72]. Con mayor claridad aún se manifiesta la metamorfosis en una nueva clase de religión en la frase: «Así cambian las cosas. Lo que ayer todavía era religión hoy ya no lo es, y lo que hoy se tiene por ateísmo mañana se considerará religión» [73].

Posteriormente Feuerbach volvió a ampliar su filosofía. La «nueva filosofía» de Feuerbach anticipa una filosofía del yo y el tú [74], más aún, una teología política. «Hombre con hombre: la unidad del yo y el tú es Dios» [75]. «La verdadera dialéctica no es un monólogo del pensamiento solitario consigo mismo, sino un diálogo entre el yo y el tú» [76]. De ahí que el lugar de la religión no lo ocupe el culto del individuo: no, el lugar de la religión y la Iglesia lo ocupa la política; y el lugar de la oración, el trabajo [77]. «La nueva religión, la religión del futuro es la política» [78].

«Sea como fuere, esta anti-teología de Feuerbach representa una pregunta a la teología de su época y quizá no solo a la de su época» [79]. Pero las *contrapreguntas* son asimismo necesarias. Por lo que atañe a la teoría de la proyección, antes de nada hay que afirmar en general que toda experiencia y todo conocimiento humanos incluyen proyección; de ahí que en modo alguno pueda ser negada en la experiencia y el conocimiento religiosos. Pero del hecho de la proyección solamente se sigue la presencia en nuestro conocimiento de un irrenunciable elemento subjetivo; nada, sin embargo, sobre la realidad del objeto experimentado y conocido. Con ayuda de la teoría de la proyección es posible explicar hasta cierto punto las nociones subjetivas de Dios; no obstante, con ello nada cabe afirmar aún sobre la realidad misma de Dios. Sobre la teoría de la proyección de Feuerbach en concreto hay que decir que la conciencia humana es intencionalmente infinita, pero justo en el horizonte de esa infinitud intencional se le hace manifiesta su propia finitud. En virtud de su constitutiva finitud, el hombre no puede realizar nunca materialmente su infinitud formal. De ahí que el ser humano, en último término, no se baste a sí mismo; no se le hace necesariamente feliz reduciéndolo a sí mismo. Por eso, el hombre tampoco puede ser nunca Dios para el hombre. *La reducción de la teología a la antropología no resuelve, por consiguiente, el problema al que la teología busca dar respuesta*. Así y todo, de la infinitud trascendental del hombre no se sigue todavía que al trascenderse humano le corresponda una trascendencia real; pero de ahí tampoco se deriva nada a favor de la inexistencia de Dios ni a favor de la reducción de la idea de Dios al ser humano. *La crítica de Feuerbach no logra su objetivo. Cuando*

menos, deja abierto el problema de Dios.

A pesar de ello, la reducción antropológica de la religión llevada a cabo por Feuerbach sigue perteneciendo en la actualidad al patrimonio fundamental de la crítica de la religión. Esto vale no solo para el marxismo, sino para pensadores de orientación más burguesa. Pervive en el llamado *ateísmo postulatorio* del siglo XX, que niega a Dios en aras del ser humano y su libertad (N. Hartmann, J. P. Sartre, Merleau-Ponty, etc.). La prueba postulatoria de la existencia de Dios desarrollada por Kant se transforma aquí, por consiguiente, en su contrario: no la existencia de Dios, sino su inexistencia, es un postulado de la libertad humana. Aunque existiera, Dios no podría desempeñar ningún papel para el ser humano [80]. ¡La autonomía del ser humano excluye todo tipo de teonomía!

El nombre que evidencia con mayor claridad que ningún otro la actualidad de Feuerbach es el de *Sigmund Freud* [81] (1856-1939), cuyo análisis abrió a la experiencia del yo y a la autoconciencia de los más amplios círculos una nueva dimensión con consecuencias prácticas de largo alcance, sobre todo para la conducta sexual. Entretanto, el psicoanálisis es mucho más que un procedimiento médico-terapéutico; representa un paso adicional de la Ilustración y hoy influye en las ciencias de la literatura, la cultura y el arte, así como en la pedagogía, la ética, las ciencias de la religión y la filosofía. Es una clave nueva para interpretar la realidad, también y sobre todo la realidad de la religión. La interpretación psicoanalítica que propone Freud de la religión coincide ampliamente en sus resultados con la teoría de la proyección de Feuerbach, haciendo tanto más acuciante la confrontación con esta.

La crítica de la religión de Freud guarda relación con el conjunto de su antropología y su psicoanálisis, en los que en este contexto no podemos profundizar. Tampoco vamos a tratar aquí la posterior derivación freudiana –historiográficamente más que problemática– de la religión desde la perspectiva de la historia de las religiones y de la cultura en *Tótem y tabú* y *Moisés y la religión monoteísta*. Nos limitamos al principal escrito freudiano de crítica de la religión: *El porvenir de una ilusión* (1927), que luego fue completado por la obra *El malestar de la cultura* (1930). Freud define al hombre primordialmente como un ser pulsional al que, sin embargo, tanto la realidad exterior como la cultura le imponen la renuncia a sus pulsiones, a sus instintos. Esto origina conflictos; la gestión errónea o fracasada de estos conflictos conduce a la neurosis, a la huida de la dura realidad hacia soluciones sucedáneas. Ahora bien, lo decisivo es que Freud percibe analogías entre tales neurosis y la conducta religiosa. Según Freud, la religión brota del intento de encontrar un consuelo frente a la dureza de la vida y las privaciones impuestas por la cultura, a fin de hacer soportable la impotencia humana. Las ideas religiosas nacen de la necesidad de «defenderse del poder opresivo de la naturaleza» y de «corregir las molestas imperfecciones de la cultura» [82]. Por tanto, las

ideas religiosas «no son plasmaciones de la experiencia ni el resultado final del pensamiento, sino ilusiones, realizaciones de los más antiguos, intensos y acuciantes deseos de la humanidad» [83]. Son *una forma pueril de satisfacer deseos*, una «neurosis compulsiva general», «un sistema de satisfacción de deseos con negación de la realidad» [84]. A este infantilismo le contrapone Freud «la educación para la realidad». Esta incluye la sumisión a las necesidades del destino, contra las que la ciencia no ofrece ayuda alguna. En esta resignación late también un aspecto de muy atenuada esperanza: en la medida en que la persona «retire sus expectativas del más allá y concentre todas las energías así liberadas en la vida terrena, probablemente logrará que la vida resulte soportable para todos y que la cultura no oprima ya a nadie» [85].

La crítica freudiana de la religión, amén de reforzar la increencia de los no creyentes, debería purificar la fe de los creyentes. De ahí que le corresponda una gran importancia tanto teológica como pastoral. Sin embargo, también es necesario señalar sus *límites*. ¿Se puede partir tan simplemente de la analogía entre fenómenos religiosos y fenómenos psicopatológicos (neurosis compulsiva, satisfacción pueril de deseos)? Cuando menos, hay que decir que de las analogías no cabe derivar ninguna identidad esencial. Antes bien, el fenómeno religioso ha de ser analizado primero en sí mismo; no debe ser reducido de antemano a otros fenómenos. De lo contrario se expone uno a la sospecha de que no es la religión, sino el ateísmo lo que constituye un pensamiento desiderativo. Por el camino de un análisis más a fondo del fenómeno de la religión, otros representantes de la psicología profunda (C. G. Jung, E. Fromm, V. E. Frankl, etc.) llegaron a una visión mucho más positiva de la religión que la de Freud. Pero, como siempre, la psicología únicamente está en condiciones de dilucidar la realidad psicológica, el contenido psíquico y las consecuencias psíquicas de la religión; valiéndose de sus métodos no puede, sin embargo, decir nada sobre la realidad objetiva y el contenido de verdad de lo que se pretende afirmar en las ideas religiosas. Eso nos pone de nuevo ante los límites de la teoría de la proyección y de su capacidad explicativa.

Karl Marx

Karl Marx [86] (1818-1883) procedía de una familia judía convertida al protestantismo. Ya en su juventud se familiarizó con la Ilustración francesa; más tarde se adhirió en el Club de Doctores de Berlín (A. Ruge, M. Stirner, M. Hess, etc.) al ateísmo de los hegelianos de izquierdas e hizo suya la crítica de Feuerbach a la religión. Con el socialismo y el comunismo no entró en contacto hasta su época de París, durante la que se familiarizó con las ideas de los primeros socialistas (Proudhon, Saint-Simon, Owen, etc.) y trabó amistad con H. Heine y F. Engels. En 1848 redactó conjuntamente con este último el *Manifiesto del Partido Comunista*, que en adelante se convirtió en la base del movimiento comunista. Fue también Engels quien lo animó al estudio de la economía

política (A. Smith, D. Ricardo, J. Stuart Mill). Mientras que los tempranos *Manuscritos de París* (1844) tienen todavía una impronta más filosófico-humanista, en esta nueva fase le interesa a Marx cada vez más un humanismo real. En su obra principal, *El capital* (1867), los análisis económicos ocupan por completo el primer plano. Al posterior materialismo dialéctico (*Diamat*), sin embargo, se llegó solo a través del *Anti-Dühring* de F. Engels (1878), quien amplió la doctrina de la dialéctica histórica de la sociedad a una cosmovisión general, encuadrándola en una más abarcadora dialéctica de la naturaleza sobre la base de la teoría de la evolución de Darwin. Lenin elevó el materialismo dialéctico a cosmovisión oficial del movimiento comunista. La relación entre el Marx joven y el Marx maduro es controvertida, así como la existente entre Marx y el marxismo. En la actualidad, y a pesar de todas las diferencias de acento, se subrayan más los nexos y la continuidad.

Solo la publicación de los *Manuscritos de París* en 1932 desencadenó un debate sobre el originario marxismo de K. Marx por contraposición al marxismo ortodoxo, doctrinario y totalitario de la ideología comunista de partido y Estado. Ello llevó a diversas interpretaciones antropológico-humanistas de Marx (Lukács, Korsch, Gramsci, Schaff, Kolakovski, Machovec, Bloch, Sartre, Garaudy, Lefèbvre, Merleau-Ponty, etc.), desautorizadas como revisionistas por el marxismo ortodoxo. Tales interpretaciones se tradujeron en la concepción de un marxismo democrático, así como en nuevas posibilidades de diálogo con el cristianismo. La «Escuela de Fráncfort» (M. Horkheimer y Th. W. Adorno, entre otros) intentó entender el marxismo como prolongación de la Ilustración moderna, renovándolo como filosofía de la historia con finalidad práctica (J. Habermas). En cambio, la interpretación estructuralista de Marx propuesta por L. Althusser acentúa, justamente al contrario, que el sujeto de la historia no es el hombre individual, sino el conjunto de las relaciones. Otras interpretaciones más recientes subrayan, por su parte, que no solo el marxismo, sino ya el pensamiento del propio K. Marx presenta rasgos totalitarios, de suerte que el desarrollo del marxismo, si se considera desde el interior de este, no ha de ser juzgado como degeneración, sino como una evolución más o menos coherente (A. Glucksmann, Ch. Jambet, G. Lardreau, B. H. Lévy). La pregunta teológicamente más importante de la interpretación de Marx es si la crítica de la religión y el ateísmo son inherentes al marxismo o solo son resultado de condicionamientos históricos y, por tanto, extrínsecos a él.

Históricamente, el ateísmo humanista de Feuerbach se convirtió en base incontestable de la crítica de la religión de K. Marx. «El fundamento de la crítica irreligiosa es este: el hombre hace la religión, no la religión al hombre» [87]. Como para Feuerbach, tampoco para Marx es el ateísmo una negación sin más, sino la negación de la negación y, en esa medida, una afirmación, una posición: la posición del humanismo.

El comunismo presupone este ateísmo, pero el ateísmo no es todavía comunismo. Para el marxismo, la crítica de la religión es más bien el presupuesto de la crítica secular. «La crítica del cielo se transforma con ello en crítica de la tierra; la crítica de la religión, en crítica del derecho; la crítica de la teología, en crítica de la política» [88]. He aquí el punto en el que Marx va decididamente más allá de Feuerbach. A diferencia de este, Marx trata de concebir *al ser humano en y a partir de sus condiciones socioeconómicas*. Pero el ser humano «no es un ente abstracto inherente al individuo concreto. En su realidad, es el conjunto de las relaciones sociales» [89]. «El hombre, o sea, el mundo del hombre, el Estado, la sociedad. Este Estado, esta sociedad producen la religión» [90].

Esta concreta visión económico-política del ser humano tiene consecuencias para el *nuevo humanismo* que persigue Marx. Si a Feuerbach le preocupaba desenmascarar el panteísmo de Hegel como ateísmo, lo que busca Marx es que la «filosofización» hegeliana del mundo devenga una «mundanización» de la filosofía [91]. En efecto, Hegel había reconciliado el mundo en el pensamiento, pero no en la realidad; la filosofía consumada se contrapone a un mundo tergiversado. Por eso, Marx quiere realizar la filosofía, para así subsumirla; aspira a convertir la teoría en praxis. «Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de maneras diversas; lo que hay que hacer es cambiarlo» [92]. A juicio de Marx, la principal deficiencia del materialismo precedente, incluido el de Feuerbach, consiste en que solo ha concebido la realidad como objeto de contemplación, pero no como actividad humana, como praxis, subjetivamente [93]. De este modo, Marx supera el materialismo mecanicista existente hasta entonces en beneficio de un *materialismo histórico*. Este retoma la idea moderna de la subjetividad; en ello puede entenderse a sí mismo como verdadero heredero de la Ilustración y del idealismo. El materialismo de Marx es, por eso, simultáneamente un *humanismo*, conforme al cual el hombre es el ser supremo para el hombre [94]. Pero, toda vez que lo que importa es el hombre concreto, el humanismo es al mismo tiempo un naturalismo, o sea, la realización de un mundo humano. Este, a su vez, presupone que los productos del trabajo, como mediación entre el ser humano y el mundo que son, pertenecen a todos en común. Así, la eliminación de la propiedad privada, el comunismo es el verdadero humanismo [95]. Lo que Marx persigue en último término es la *emancipación radical y universal*, o sea, la plena recuperación del ser humano, la «reducción del mundo humano, de las relaciones, al hombre mismo» [96]. Se trata de invertir todas las relaciones en las que el hombre es un ser humillado, esclavizado, abandonado, despreciado [97].

Esta concepción práctico-política del ser humano debía transformar también la

crítica de la religión asumida de Feuerbach en un primer momento, esto es, ampliarla política, económica y prácticamente. El pasaje clásico se encuentra en la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1843-1844). La religión no es tergiversada autoconciencia, sino tergiversada conciencia del mundo; tergiversada, porque es expresión de un mundo tergiversado. En efecto, la religión constituye la «teoría general de este mundo», «su sanción moral», «su fundamento general de consuelo y justificación». «La religión es el gemido de la criatura oprimida, el alma de un mundo sin corazón, como también el espíritu de situaciones carentes de espíritu. Es el opio del pueblo» [98].

En estas afirmaciones hay varios puntos interesantes. *En primer lugar*, la religión es entendida como proyección. Sin embargo, el punto de partida no es el ser humano en sí; la religión es tenida más bien –como posteriormente se diría– por superestructura de las relaciones reales. Esto cobra expresión sobre todo en el capítulo de *El capital* más importante desde el punto de vista de la crítica de la religión, que significativamente se titula: «El carácter fetichista de la mercancía y su misterio». La mercancía es, para Marx, «algo muy enrevesado..., lleno de sutileza metafísica y argucias teológicas» [99]. Su misticismo y su misterio consisten en que se le presenta al hombre como objeto, reflejando de ese modo el propio ser de este, engendrado en el trabajo. Así, la mercancía se asemeja a «la neblinosa religión del mundo religioso»[100]. De ahí que la superación de la alienación religiosa no sea más que el presupuesto del verdadero humanismo. La filantropía del ateísmo es únicamente filosófica y abstracta; solo se torna real en el comunismo como eliminación de las verdaderas alienaciones [101]. Ahora bien, *en segundo lugar*, la ilusión religiosa no es sencillamente obra de la casta sacerdotal dominante que embrutece al pueblo. Marx está muy lejos de tan primitiva ilustración. Él no dice, como más tarde afirmará Lenin, que la religión sea opio *para el* pueblo, un consuelo que deliberadamente le es administrado al pueblo; Marx dice que es opio *del* pueblo, un consuelo que el pueblo se procura a sí mismo a consecuencia de las malas condiciones [102]. Para Marx, la ideología religiosa no es algo arbitrario, sino una suerte de proceso natural necesario. «La conciencia nunca puede ser otra cosa que el ser consciente» [103]. «Las ideas dominantes tampoco son sino la expresión ideal de las condiciones materiales dominantes» [104]. Por eso, si se modifican tales condiciones, la religión morirá y se extinguirá por sí sola. «El reflejo religioso del mundo real solamente podrá desaparecer cuando las condiciones de la vida cotidiana práctica representen a diario para los hombres relaciones manifiestamente racionales de unos con otros y de la humanidad toda con la naturaleza» [105]. Entonces no habrá ya necesidad alguna de religión. *En tercer lugar* hay que añadir que Marx no juzga la religión solo

negativamente. No percibe en ella únicamente una función de sanción y legitimación de las condiciones existentes, sino también una protesta y un gemido de la criatura oprimida; de lo contrario, se trata de la promesa de una felicidad ilusoria, de «flores imaginarias en las cadenas» [106]. Esta ilusión debe ser eliminada, para que el ser humano pueda tomar la historia en sus propias manos, «para que piense y actúe, para que configure su realidad». La crítica de la religión es, por eso, presupuesto de la crítica secular, política. «Por consiguiente, una vez que ha desaparecido el más allá de la verdad, es tarea de la historia establecer la verdad de este mundo» [107]. Así pues, la premisa atea ¿es esencial para K. Marx? ¿O resultan aceptables para él una fe en Dios y un cristianismo que no estén al servicio de la justificación de la opresión, sino al servicio de la crítica profética de situaciones injustas y de la liberación del ser humano?

En la respuesta a esta pregunta difieren las opiniones [108]. A no dudarlo, para la ideología marxista-leninista, tal cual goza de validez oficial en la Unión Soviética y en otros países comunistas, el ateísmo es parte esencial de la doctrina, más aún, la base de algunas de sus tesis fundamentales. Pero, a juicio de teólogos como Th. Steinbüchel, M. Reding y H. Gollwitzer, este nexo no es absolutamente necesario. Ya con anterioridad, los representantes del socialismo religioso (Ch. F. Blumhardt, H. Kutter, L. Ragaz, el primer K. Barth, P. Tillich) habían defendido que los impulsos del marxismo hacia la justicia y la paz eran compatibles con el Evangelio cristiano, más aún, estaban en consonancia con él. Después de 1945 tuvo lugar la Conferencia Cristiana de Paz (J. L. Hromádka, H. Iwand, etc.); sobre todo en Italia y Francia hubo numerosos intentos de mediación (G. Girardi, G. Fessard, etc.); en Alemania se celebraron los diálogos de la Paulus-Gesellschaft y apareció la revista internacional *Dialog*, dirigida por H. Vorgrimler, que siguió existiendo hasta 1975; en Austria se publicó el *Neue Forum*, dirigida por G. Nenning; y, por último, en 1972 se fundó en Santiago de Chile el movimiento *Cristianos por el socialismo*. La nueva teología política, la teología de la revolución y la teología de la liberación también recibieron decisivos impulsos de pensadores marxistas y neomarxistas, al menos de cara al análisis de las relaciones sociales.

Asimismo, la doctrina católica oficial no es tan poco matizada como podría parecer si se consideran tan solo los decretos de Pío XII y Juan XXIII que prohíben a los católicos afiliarse al partido comunista so pena de excomunión. Ya la encíclica social de Pío XI, *Quadragesimo anno* (1931), coincide en puntos esenciales con el análisis y la crítica marxistas del capitalismo. Esta crítica se ha mantenido hasta la más reciente encíclica social de Juan Pablo II: *Laborem exercens* (1981). La encíclica de Juan XXIII *Pacem in terris* (1963), la constitución pastoral *Gaudium et spes* del concilio Vaticano II y la encíclica de Pablo VI *Populorum progressio* (1967) comenzaron además a matizar.

Donde con mayor claridad se percibe esto en la carta apostólica de Pablo VI *Octogesima adveniens* (1971), en la que se diferencian diversos planos en el marxismo: marxismo como práctica activa de la lucha de clases; marxismo como ejercicio de todo poder político y económico; marxismo como ideología sobre la base del materialismo histórico y la negación del más allá; marxismo como método científico e instrumento de trabajo para la investigación de las relaciones sociales y políticas. Sin embargo, esta carta apostólica es suficientemente realista para reconocer la relación intrínseca que estos diferentes planos guardan entre sí [109].

De hecho, K. Marx consideró siempre la *crítica atea de la religión* como *presupuesto histórico, pero también esencial del comunismo*; además, opinaba que el impulso humanista del ateísmo únicamente encontraba su verdadera realización en el comunismo. Por eso, Marx no polemiza solo contra un cristianismo sin conciencia social o socialmente retrógrado, sino que ataca con vehemencia al cristianismo socialmente comprometido y receptivo a la cuestión de los obreros, tal como pudo conocerlo, por ejemplo, en el obispo alemán Ketteler [110]. El potencial social, emancipador, más aún, revolucionario del cristianismo solo lo descubrieron sus discípulos K. Kautzky y E. Bloch. Mas Bloch reclamó este potencial para el socialismo y el ateísmo. Pues «sin ateísmo no hay lugar alguno para el mesianismo»[111]. Por eso, a su entender, solamente un ateo puede ser un buen cristiano [112]. Pero, si bien la esperanza en un futuro absoluto, correctamente entendida, no excluye el compromiso a favor del futuro intrahistórico, sino que lo propicia, motiva e inspira [113], el mesianismo intramundano del marxismo y la esperanza escatológica del cristiano son evidentemente incompatibles [114].

La razón de ello radica en la *imagen marxista del hombre*, según la cual este (o la humanidad) es su propio creador y todo se lo debe a sí mismo [115]. A juicio de Marx, el hombre es su propio redentor. Toda idea de mediador queda excluida *a limine*, o sea, desde el umbral [116]. «Pero la raíz del hombre es el propio hombre». Una autonomía así de radical excluye toda forma de teonomía. «La crítica de la religión termina con la doctrina de que el hombre es el ser supremo para el hombre» [117]. V. Gardavski afirma: «El marxismo es, por esencia, ateísmo. O dicho de otra forma: precisamente el ateísmo es la dimensión radical de la visión marxista del mundo. Sin él, el concepto marxiano de «hombre total» resulta tan incomprensible como su concepción del comunismo» [118]. Por consiguiente, hay que poner las cartas sobre la mesa y reconocer que el ateísmo es un elemento esencial no solo del materialismo dialéctico ortodoxo, sino también del originario marxismo de K. Marx. La pregunta de si es posible separar el ateísmo del enfoque sociopolítico y económico del marxismo puede ser planteada a lo sumo a un

marxismo revisado a fondo que renuncie a su –necesariamente– totalitario mesianismo. Pero ¿sería esto todavía el marxismo originario?

Toda crítica teológica a K. Marx debe comenzar por una *autocrítica*. En el siglo XIX, el cristianismo, salvo unas cuantas excepciones como el obispo Ketteler, A. Kolping, y F. Hitze, entre otros, reconoció demasiado tarde la cuestión social. El Sínodo Común de las Diócesis Alemanas (1971-1975) habla no sin razón de un escándalo cuyas consecuencias siguen percibiéndose y que está basado en una mentalidad falsa, sobre todo en una visión primordialmente caritativa y demasiado poco estructural del problema [119]. Además, durante mucho tiempo no se distinguió suficientemente entre los diversos planos del marxismo, sobre todo entre el análisis marxista del problema social y su interpretación ideológica. Aunque se formulen objeciones teológicas fundamentales a la interpretación ideológica del marxismo, no hay por qué negar que este ha desarrollado importantes y entretanto *imprescindibles instrumentos* para analizar los problemas sociales, económicos y políticos. Estos métodos únicamente se tornan ideológicos cuando son absolutizados, o sea, cuando los fenómenos religiosos ya solo son analizados y discutidos de antemano desde una perspectiva socioeconómica, no en sí mismos. A esta ganancia metodológica del marxismo se añade una aportación en lo relativo al contenido: la *llamada de atención sobre la fundamental importancia del trabajo*. La encíclica *Laborem exercens* (1981) retoma este punto desde una perspectiva cristiana y considera el trabajo como forma básica de autorrealización humana; a partir de ello, pone de relieve el primado del trabajador sobre las cosas y, por tanto, también sobre el capital. Las *deficiencias de la interpretación marxista de la religión* derivan, entre otras cosas, de que K. Marx *nunca analiza de manera específica el fenómeno de la religión*, sino que siempre lo reduce de antemano a funciones económicas y políticas. Puesto que K. Marx no fundamenta explícitamente su crítica de la religión, sino que más o menos la asume de Feuerbach, las objeciones a la teoría feuerbachiana de la religión pueden hacérsele asimismo a Marx. Esto significa que del hecho de que la idea de Dios esté determinada también por las relaciones socioeconómicas de cada momento no se sigue que Dios sea un mero reflejo de tales relaciones. Si hubiera investigado realmente el papel de la religión en el proceso social, Marx habría tenido que preguntarse si, por muy grande que sea la influencia de las relaciones socioeconómicas en las ideas religiosas, no se da también la influencia de la religión en las ideas sociales y en la praxis social, mostrada luego por M. Weber [120]. También Marx es consciente, al menos implícitamente, de que no solo las relaciones pueden determinar y revolucionar las ideas, sino que también estas, en forma de utopías, pueden hacer lo propio con aquellas. Pero ello implica, cuando menos, una autonomía relativa del espíritu respecto de la materia. La consecuencia es que la religión no es sencillamente una función de malas situaciones económicas y sociales y que no se extingue sin más con la transformación revolucionaria de estas. Así,

tampoco en los países comunistas se ha extinguido por ahora la religión; a pesar de una intensa persecución y represión, no solo pervive allí, sino que incluso experimenta un resurgir.

Esto guarda relación con un segundo punto: *hasta la fecha, el comunismo ha sido incapaz de ofrecer respuesta alguna a la pregunta individual por el sentido*. Estas preguntas se plantean también –y sobre todo– en sociedades socialistas, porque estas generan nuevas formas de alienación del individuo respecto de la sociedad. A la pregunta por la felicidad y el destino personales, por la culpa, el sufrimiento y la muerte del individuo no se puede responder únicamente con el progreso por el camino que conduce a la sociedad sin clases. En este lugar tropezamos con el punto decisivo. El cristianismo entiende al ser humano no solo como conjunto de relaciones sociales, sino como persona que, por muy insertada socialmente que esté, posee valor y dignidad en sí misma [121] y es, a su vez, fundamento, soporte y fin de todas las instituciones sociales [122]. De ahí que no vea el mal principalmente en las estructuras y las relaciones; antes bien, lo entiende como pecado, que tiene su origen en el corazón del ser humano. La dignidad de la persona se basa en último término en su trascendencia [123]. Autonomía personal y teonomía no rivalizan, por tanto, entre sí; no guardan una relación de proporcionalidad inversa, sino directa [124].

De la visión cristiana del ser humano y su constitutivo estar remitido más allá de sí mismo se sigue que cristianamente está *excluido todo mesianismo intrahistórico*. A consecuencia de ese su constitutivo estar remitido a Dios, el ser humano nunca puede ser por completo señor de sí mismo. De ahí que no pueda emanciparse totalmente de su historia y emprender un comienzo del todo nuevo. Hasta el revolucionario está sujeto a las servidumbres de la historia; también él precisa del perdón, de la redención, de la gracia de un nuevo comienzo. Al fin y al cabo, la revolución únicamente puede –en el mejor de los casos– representar una esperanza para las generaciones venideras. ¿Qué hay entonces de las personas sufrientes, los oprimidos y los perdedores del pasado y el presente? ¿Son solo instrumentos para la felicidad de otros? Pero para que la esperanza y la justicia sean posibles para todos, también para los muertos, es necesario que Dios sea señor sobre la vida y la muerte y que sea un Dios que resucita a los muertos [125]. Existe sin duda una falsa consolación basada en el más allá, pero si todo consuelo ultramundano es desautorizado como promesa vana, también este mundo se convierte en motivo de desesperanza.

Friedrich Nietzsche

Friedrich Nietzsche (1844-1900) [126] se distanció ya como estudiante del cristianismo sentimental y moralizador que había conocido en el cerrado ambiente de una

rectoría protestante. *Su argumento contra el cristianismo no es tanto el intelecto cuanto la vida*. Así, Nietzsche es más que un filósofo; se trata más bien de un profeta de la muerte de Dios y de un testigo de las preguntas que el hombre moderno tiene que plantear a los cristianos y al ideal ascético del cristianismo. Pero Nietzsche también se percata ya de las consecuencias del ateísmo, a saber, el nihilismo; él anticipa la crisis de sentido del siglo XX e intenta superarla a través de una nueva visión del mundo y de la vida.

El pensamiento de Nietzsche es objeto de múltiples *interpretaciones y tergiversaciones*. Primero, el círculo de Stefan George se adueñó de él en clave estética; luego, el nacionalsocialismo, en aras de intereses políticos y nacionalistas, abusó de las afirmaciones nietzscheanas sobre la moral de los señores y la bestia rubia. La influencia del pensamiento nietzscheano fue al principio más de índole literaria. En este contexto hay que mencionar a Thomas Mann, Stefan Zweig, Nikos Kazantzakis, André Gide y André Malraux. Dado que se trata de un pensamiento de contrastes que incurre en numerosas contradicciones y es expuesto en forma aforística, se le negó el carácter de filosofía digna de ser tomada en serio (W. Windelband, J. Hirschberger), hasta que, gracias a K. Jaspers y M. Heidegger, comenzó a influir seriamente en la filosofía. Pero tanto Jaspers como Heidegger interpretan a Nietzsche más bien desde lo que este no llegó a decir en su pensamiento y, por tanto, en el sentido de su propio filosofar. La importancia de Nietzsche radica seguramente en su deseo de superar la valoración de la historia surgida con el cristianismo, junto con sus consecuencias secularizadas en la fe moderna en el progreso, hacia una renovación del pensamiento cíclico de la antigüedad (K. Löwith, E. Fink) y de una filosofía heracliteana de los contrarios (Müller-Lauter). Sin embargo, la palabra guía de Nietzsche no es «cosmos», sino «vida». Y desde ella formula su apasionada crítica al cristianismo, que entiende como resentimiento contra la vida. De ahí que, al principio, los cristianos y los teólogos reaccionaran más bien alérgicamente a Nietzsche. Soloviev vio en Nietzsche el mensajero del Anticristo. G. Marcel, H. de Lubac y K. Barth, por ejemplo, lo consideran el profeta de una humanidad sin Dios y, al mismo tiempo, un testigo de la crisis de Occidente desencadenada a consecuencia de esa pérdida de Dios. Solo B. Welte y E. Biser, entre otros, entablan un diálogo abierto con Nietzsche, a pesar de la fundamental e insalvable distancia que les separa de él.

Nietzsche entiende sus escritos como una *escuela de la sospecha* [127]. Todos los valores, las ideas y los ideales precedentes son cuestionados desde un punto de vista histórico y psicológico; y todas las verdades son reconocidas como estimaciones, perspectivas y prejuicios útiles a la vida, como expresión de la voluntad de poder [128]. «La verdad es la clase de error sin la cual un determinado tipo de ser vivo no podría vivir. El valor para la vida es lo que resulta decisivo en último término» [129]. Únicamente

existe «un ver y un conocer perspectivista» [130], y tal elemento perspectivista es la condición básica de toda vida [131]. Lo que queda es la vida, que busca el engaño y de él vive [132], que coincide con la voluntad de poder [133]. Nietzsche lo llama también lo dionisíaco; se trata de lo extático, lo irracional, más aún, lo anárquico, que se contrapone a la claridad apolínea [134]. Con ello, Nietzsche rompe con la fe moderna en la razón, la moral y el ideal. Lo que persigue es, en el fondo, el rechazo de toda la metafísica desde Platón, pero también del cristianismo, «pues el cristianismo es platonismo para el pueblo» [135]. También la ciencia descansa sobre una fe metafísica [136]. Nietzsche está empeñado en una lucha contra toda forma de trasmundo de la verdad, del bien, del ser, de la cosa en sí, en virtud de lo cual la vida en este mundo es desvalorizada como algo inauténtico.

A juicio de Nietzsche, la ilusión de una verdad absoluta encuentra en la *idea de Dios* su cima suprema y su recapitulación última. Dios es nuestra más larga mentira [137]; es parábola y argucia poética [138], concepto contrario a la vida [139], *expresión del resentimiento contra la vida* [140]. Así, la muerte de Dios no puede sino convertirse para Nietzsche en un contenido central de su pensamiento. La muerte de Dios es, para él, la expresión suma de la muerte de la metafísica [141]. Pero sería un nefasto autoengaño creer que lo que interesa a Nietzsche es únicamente la muerte del Dios de la metafísica, no el Dios cristiano. Al contrario, el concepto cristiano de Dios constituye, a sus ojos, «uno de los conceptos de Dios más corruptos que se han alcanzado en la tierra». «En él, Dios degenera en contradicción con la vida en vez de ser transfiguración de esta, un sí eterno a la vida» [142]. «El Dios colgado en la cruz es una maldición a la vida» [143]. Por eso se afirma: «Dionisos contra el Crucificado» [144].

El *mensaje* de Nietzsche *sobre la muerte de Dios* encuentra su expresión clásica en *La gaya ciencia* (1886). Allí se narra la parábola del loco que, a plena luz de la mañana enciende una linterna, corre al mercado y grita sin cesar: «¡Busco a Dios! ¡Busco a Dios!»; a continuación, se planta en medio de la multitud presa de la risa, la traspasa con la mirada y clama: «¿A dónde se ha ido Dios?... Yo os lo diré. ¡Lo hemos matado, vosotros y yo! ¡Todos somos sus asesinos!» [145]. El discurso de Nietzsche sobre la muerte de Dios se remonta a Pascal, Jean Paul y Hegel. Pero en Nietzsche tiene un significado distinto y mucho más abarcador. La muerte de Dios es «el mayor acontecimiento reciente»; «el acontecimiento es demasiado grande, demasiado lejano, demasiado distante de la capacidad de muchos como para que pueda decirse siquiera que su anuncio ha tenido lugar ya, y menos aún que muchos sabían ya lo que con ello había acontecido realmente» [146]. La sombra de Dios es alargada, y todavía hace falta

derrotarla [147].

Las consecuencias inmediatas de este acontecimiento son «una clase nueva y difícilmente describible de luz, felicidad, alivio, alegría, estímulo, aurora...»; «por fin se nos presenta de nuevo despejado el horizonte...»[148]. Pero Nietzsche está muy lejos de este ateísmo ingenuamente optimista. Él ve «la gran cantidad y larga serie de rupturas, destrucciones, decadencias, revoluciones que ahora nos aguarda» [149]. De ahí que ponga en labios de su loco las siguientes palabras: «¿Qué hicimos cuando desencadenamos a la Tierra de su sol? ¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros? ¿Lejos de todos los soles? ¿No estamos cayendo continuamente hacia atrás, de lado, hacia delante y hacia todos los lados? ¿Hay todavía un arriba y un abajo? ¿No erramos como a través de una nada infinita? ¿No nos roza el soplo del espacio vacío? ¿No hace más frío? ¿No viene de continuo la noche y cada vez más noche?» [150]. Así y todo, a juicio de Nietzsche, la causa del nihilismo no es en último término la muerte de Dios, o sea, la falta de fe, sino la propia fe en Dios. Pues Dios es el no a la vida. «En Dios se diviniza la nada, la voluntad de nada es santificada» [151]. Con ello hemos alcanzando el punto que ocupó a Nietzsche en su última fase: el teísmo es, en el fondo, un nihilismo; el nihilismo es «la consecuencia de la interpretación valorativa de la existencia vigente hasta ahora» [152], «la lógica de nuestros grandes valores e ideales pensada hasta el final» [153]. El cristianismo mismo es una religión nihilista. «Nihilista (*Nihilist*) y cristiano (*Christ*): estas palabras riman, y no solo riman...» [154].

«¿Qué significa *nihilismo*? Que los valores supremos se desvalorizan. Falta la meta. Falta la respuesta al «¿para qué?»» [155]. El nihilismo es la fe de que no existe verdad alguna [156]; incluye la falta de fe en el mundo metafísico [157]. Pero Nietzsche distingue entre el nihilismo cansado, que ya no ataca, y el nihilismo activo de la fortaleza, que reconoce como inadecuadas las metas fijadas hasta ese momento y es suficientemente fuerte «para volver a proponerse productivamente un fin, un por qué, una fe» [158]. «¿Una meta? ¿Una nueva meta? Eso es lo que necesita la humanidad» [159].

Nietzsche formula su propia respuesta a la pregunta: «¿para qué?», con ayuda de diferentes metáforas. La más importante es la *referencia al superhombre* en *Así habló Zaratustra*. Esta cifra, esta figura aparece allí donde ya se ha producido la muerte de Dios. «Todos los dioses están muertos: ahora queremos que viva el superhombre»[160]. Pero ¿qué es el superhombre? Para Nietzsche se trata del sentido de la tierra [161], del sentido del hombre [162]. Pues «el hombre es algo que debe ser superado». «Lo grande del hombre radica en que es puente, no fin: lo que puede ser amado en el hombre es que

es tránsito (*Übergang*), no decadencia (*Untergang*)» [163]. El superhombre es el hombre que deja detrás de sí todas las alienaciones existentes hasta el presente. No se trata, pues, de un hombre ultramundano, sino que más bien permanece fiel a la tierra y no da crédito a esperanzas supraterrenales [164]. Rompe también las «tablas de los valores»[165], no se cuenta entre los desdeñadores del cuerpo [166], rechaza las virtudes existentes con anterioridad y vive «más allá del bien y el mal». Es el hombre idéntico a sí mismo, que ha superado toda tensión y escisión entre ser y sentido, el hombre convertido en Dios que ocupa el lugar del Dios muerto y desaparecido. El ser humano solo podía matar a Dios para convertirse él mismo en Dios [167]. «Si existieran los dioses, ¿cómo soportaría no ser uno de ellos?» [168]. Nietzsche vuelve a explicar el camino hacia el superhombre con una imagen, con la metáfora de las tres transformaciones: «Cómo el espíritu se convierte en camello, y el camello en león, y el león, por fin, en niño». El camello se humilla; acata valores superiores. El león persigue la libertad; es imagen del hombre que quiere crear su propia felicidad y perfección en y a partir de su propia libertad. Del niño, en cambio, se afirma lo siguiente: «Inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí» [169]. El decir sí es la liberación del tiempo fugaz. La voluntad creadora añade: «¡Pero yo lo quiero así!» [170]. «¿Esto era la vida?... ¡Bien! ¡Otra vez!» [171].

En la tercera parte de *Así habló Zaratustra* prolonga Nietzsche la idea del superhombre consecuentemente hasta su «pensamiento abismal»: *la idea del eterno retorno* [172]. Lo que se quiere afirmar es la presencia de la eternidad en cada instante: «A cada instante comienza el ser; en torno a todo «aquí» gira la esfera «allá». El centro está en todas partes. Curvo es el sendero de la eternidad» [173]. Nietzsche expresa esta idea en la imagen del gran mediodía [174]. «El mundo es profundo, y más profundo de lo que el día ha pensado. Profundo es su dolor; el placer, más profundo aún que el sufrimiento. El dolor dice: «¡Pasa!». Mas todo placer quiere eternidad, ¡quiere profunda, profunda eternidad!» [175]. En vez de la negación de la vida, Nietzsche desea avanzar «hasta un dionisíaco decir sí al mundo, tal como es, sin disminución, sin excepción, sin selección» [176]. Las facetas de la existencia negadas hasta entonces quiere concebirlas no solo como necesarias, sino como deseables; quiere aceptar el ciclo eterno de todas las cosas. Su fórmula para ello es: *amor fati* [177].

Sin duda, esta doctrina del eterno retorno de lo idéntico constituye *la* concepción contraria a la visión histórico-escatológica del cristianismo; y esta subsunción de todas las contraposiciones y contradicciones, la negación de los fundamentos de la metafísica occidental. Ahí cabe reconocer una renovación crítica de la religiosidad mítica que muestra que tampoco Nietzsche consigue saldar sin más el problema de Dios, que este

más bien retorna en él bajo una nueva forma. Nietzsche no es el único que recurre al mito. Ya antes de él, Görres, Schelling y Hölderlin habían reclamado una nueva mitología. En su poema «Los dioses de Grecia» se lamenta Schiller del desalmado mundo moderno y pide que regrese el mundo antiguo, donde «todo [era] huella de algún dios» [178]. Aún más enfáticas, si cabe, son las elegías de Hölderlin, su duelo por la desaparición de los dioses y su invocación de estos, más aún, la esperanza en su regreso. «Cercano está el dios y resulta difícil de percibir. Pero donde hay peligro, allí crece también la salvación» [179]. Más tarde, Stefan George y Rilke –en las *Elegías de Duino*– remitieron en la figura del ángel a una dimensión análoga. En Thomas Mann y, de otro modo, en Günther Grass volvemos a encontrarnos con la fascinación que ejerce el mito. Sin embargo, nadie se ha atrevido como Heidegger a asomarse al abismo nihilista del mundo actual, cuya imagen está determinada por la tecnología, y a aguardar al mismo tiempo, siguiendo a Hölderlin y a Nietzsche, una nueva revelación del ser [180].

El propio Nietzsche pregunta: «¿No es justamente eso divinidad: que existan dioses, pero no un Dios?» [181]. Todavía en los apuntes tardíos de Nietzsche aparece la pregunta: «¿Cuantos dioses son aún posibles?». Y él mismo se responde: «No dudaría de que existen múltiples dioses» [182]. Por eso, «creemos en el Olimpo, no en el «Crucificado»» [183]. Este anhelo se expresa con máxima claridad en el conocido ditirambo de Dionisos: «¡Retorna, oh mi ignoto dios, mi dolor, mi última dicha!...» [184]. Comoquiera que haya que interpretar estos versos, hasta el final sigue Nietzsche dándole vueltas al problema de Dios, y él sabe por qué: «Me temo que nunca nos libraremos de Dios, porque aún creemos en la gramática» [185]. Nos movemos en las trampas de la metafísica popular de la gramática [186], a causa de las cuales nada ha tenido hasta ahora una fuerza de persuasión más ingenua que el error del ser; «¡toda palabra, toda frase que pronunciamos habla a su favor!» [187]. Así pues, la concepción de Nietzsche, ¿es expresable, es pensable?

Nietzsche no solo nos confronta con la disyuntiva entre teísmo y ateísmo. Ni tampoco critica únicamente las deformaciones sentimentales y moralizadoras del cristianismo; de ahí que a su crítica no sea posible responder con un par de retoques a la imagen de Dios. Nietzsche nos confronta con la *disyuntiva entre ser y no ser*; lo que a él le interesa son los fundamentos de nuestra entera cultura occidental, helenismo y cristianismo por igual. Él descubre la *tendencia nihilista* de esa cultura y ve cernerse el nihilismo como consecuencia de la misma. Este diagnóstico del presente hace de Nietzsche un pensador de una actualidad realmente inquietante, mucho más actual que Marx, quien todavía vivía de la premisa de que la condición humana y la historia tienen sentido. En Nietzsche se quiebra la fe en la razón y, por ende, en la Modernidad. Nietzsche pone de manifiesto el vacío de sentido y el déficit de orientación, el

aburrimiento de la civilización moderna. Se percata de las consecuencias de la desdivinización –y eso quiere decir también: vaciamiento– del mundo que el platonismo y el cristianismo crearon en común y que en la ciencia y la tecnología modernas ha alcanzado su plasmación práctica. La afirmación de que Dios está muerto es, por así decir, la abreviatura de este muy abarcador proceso.

Pero por muy retador que sea el diagnóstico de Nietzsche, *su respuesta no resulta convincente*. ¿Es la vida –la vida sana, vital, robusta, la voluntad de vivir– realmente lo último, lo decisivo? ¿No podría ser también la vida únicamente una perspectiva, una expresión de la voluntad de poder, un desesperado intento de sobrevivir a la vista del amenazador nihilismo? El intento de Nietzsche de emplazar lo eterno en esta vida en vez de en el más allá –o sea, la eternización de esta vida– no puede sino llevar –como nadie ha intuido con tanta claridad como el propio Nietzsche– a la perpetuación del sinsentido, al mortal aburrimiento, al hastío de vivir. Por otra parte, ¿puede el hombre, si quiere seguir siendo hombre humano, eliminar la diferencia entre el bien y el mal? ¿Puede decir sí al mal, a la mentira, al asesinato, a la violencia? ¿No debe introducir distinciones aquí en aras de una vida humana? Por último, ¿es suficiente el recurso al mito? La distinción entre el sí y el no, entre lo verdadero y lo falso coincide en el fondo con el descubrimiento del pensamiento, que no puede ser negado sin incurrir en absurdos. Cuando las contradicciones en el pensamiento de Nietzsche parecen haberse resuelto, entonces estallan de nuevo. Pues el principio de contradicción, según el cual nada puede ser y no ser simultáneamente bajo el mismo punto de vista, es la base de todo pensamiento; hasta el intento de negar este principio lo presupone. Así, el camino del *mŷthos* al *lógos* es irrevocable. Sin embargo, lo que hay que preguntarse entonces es: ¿no resultan también ineluctables las consecuencias que conducen a un mundo desdivinizado, desalmado y objetivado en el que Dios, en último término, debe estar muerto? ¿O es posible pensar el *theós* y el *lógos*, la teología, de un modo nuevo, no nihilista? ¿Qué función positiva desempeñaría en ello el lenguaje mitológico?

Justo en su obra *El Anticristo* insinúa Nietzsche semejante salida. Pese a su sumamente afilada polémica contra el cristianismo y la Iglesia, Nietzsche sigue profesando un cierto respeto hacia Jesús, cuya buena noticia convirtió la Iglesia luego en *dysangélion* o mala noticia. Nietzsche no entiende a Jesús como genio ni tampoco como héroe, sino –al igual que Dostoievski, con quien Nietzsche tiene tanto en común y de quien, sin embargo, es por completo distinto– como idiota que «vive el amor como la última posibilidad vital» [188]. En esta vida, «en el amor sin disminución ni exclusión, sin distancia» lo que cuenta no es una nueva fe, sino una nueva conducta, y «solo una práctica evangélica conduce a Dios, ella misma es Dios» [189]. Y es que el reino de Dios está en nosotros; no es nada que haya que esperar, sino que existe ya por doquier y en ningún lugar [190]. En la vida y en el proyecto de vida de Jesús cree Nietzsche encontrar, por consiguiente, lo que él proclama: una vida idéntica consigo misma, la reclamación

para el ser humano de los atributos derrochados en Dios. La vida en el amor como quintaesencia de la obsequiante virtud encomiada por Nietzsche [191]: ¿sería este, pues, el nuevo proyecto existencial no alienado, en modo alguno cristiano, pero sí jesuánico? ¿Un jesuanismo ateo que no afirma la frase bíblica de que Dios es amor más que en su inversión: el amor es Dios?

La teología reciente ha ensayado en ocasiones este camino como salida de la crisis. Para ello, a buen seguro, solo cabe invocar a un Nietzsche leído de manera muy selectiva [192]. Además, con adaptaciones tan superficiales en modo alguno se resuelven las preguntas fundamentales planteadas por Nietzsche. Lo que queda es un estímulo que merece la pena asumir críticamente. Sin embargo, si el amor absoluto debe ser la respuesta capaz de suscitar un consenso básico, entonces el hombre nunca puede ser este amor absoluto; tan solo está en condiciones de acogerlo cuando le es ofrecido.

Esto nos lleva de nuevo a la *pregunta fundamental en relación con la idea moderna de autonomía*: ¿es viable el concepto de una autonomía radical del ser humano en el sentido de una pura auto-mediación? ¿O la identidad humana lograda solo puede ser, más bien, libertad recibida con gratitud como don? ¿Ser desde uno mismo o ser recibido? ¿Cabe fundamentar la autonomía de una manera que no sea teónoma? ¿Y cómo concebir la teonomía para que no comporte heteronomía, sino que, amén de fundamentar la autonomía, la lleve a su realización? La palabra «amor» sugiere ya cuál es la respuesta de la teología. En efecto, «amor» denota una unidad que no absorbe al otro, sino que lo libera para vivir su especificidad y de este modo lo lleva a su realización. Así pues, la respuesta de la teología al ateísmo moderno en el horizonte de la autonomía humana reza: cuanto mayor es la unidad con Dios, tanto mayor y más plena es la libertad del hombre.

Para poder formular la respuesta teológica al ateísmo moderno de manera argumentativa mediada, la teología ha de proceder a una autodefinición y autocrítica fundamental. Por eso, para concluir, traigamos de nuevo a la memoria la *pregunta central del ateísmo moderno*. Esta no consiste en contraponer a la confesión de fe: «Dios existe», la afirmación: «Dios no existe», de suerte que la teología no tuviera más remedio que preguntarse: «¿Existe Dios?». El credo jamás afirma en abstracto la existencia de Dios; más bien habla siempre del Dios que se ha revelado como Creador del cielo y de la tierra y como Padre de nuestro señor Jesucristo. Por su parte, el ateísmo moderno, en sus formas reflexionadas, tampoco afirma sin más la no existencia de Dios; más bien niega a un Dios muy determinado, represor del ser humano y de la vida, a fin de atribuir los predicados divinos al ser humano.

La pregunta básica que subyace a este proceso la explicitó ya Fichte en la disputa sobre el ateísmo. La pregunta reza si –y en caso de respuesta afirmativa, *en qué medida– podemos hablar de Dios en proposiciones existenciales* o si únicamente

estamos en condiciones de determinar predicados de su acción [193]. La *teología clásica* infería el ser de Dios a partir de su acción; así, por ejemplo, puesto que Dios se nos ha revelado como bueno, afirmaba: «Dios es bueno». Entendía, pues, a *Dios como sustancia* de la que pueden afirmarse determinados predicados. Esto fue criticado por *la filosofía moderna*. Fichte [194] y más tarde Feuerbach [195] sostuvieron que, en virtud de tales proposiciones existenciales (en el sentido de sustancialistas), Dios es concebido como un ser existente en el espacio y el tiempo y, por tanto, como objeto finito. Las respuestas propias de la filosofía moderna fueron, sin embargo, al menos equívocas. El Fichte de la polémica sobre el ateísmo suscita la impresión de que refiere los predicados divinos al orden moral, de modo análogo a como Spinoza los aplica a la naturaleza y los mitos los aplican al cosmos. Feuerbach, en cambio, atribuye los predicados divinos al ser humano; y Marx, a la sociedad. Tanto el Fichte maduro como el Schelling maduro querían eludir estas consecuencias ateas, pero hablando de Dios no al modo de la sustancia, sino al modo del sujeto (en sentido moderno), y eso significa: pensando a *Dios en el horizonte de la libertad*. Creían, pues, poder superar el ateísmo en el mismo terreno en el que este había surgido: en el terreno de la filosofía moderna de la subjetividad pensada hasta el fin.

Por consiguiente, la pregunta fundamental del ateísmo moderno no es la pregunta por el sentido y sinsentido de enunciados como «Dios existe» o «Dios no existe». Es la *pregunta por la condición de posibilidad de proposiciones existenciales* referidas a Dios. Esta aclaración es necesaria porque el «es» resulta profundamente equívoco. A primera vista parece comportar un enunciado de identidad. Si tal fuera el caso, se podría invertir también la afirmación neotestamentaria: «Dios es amor», y decir, intercambiando sujeto y predicado, que el amor es Dios. Ello significa que allí donde existe amor, allí está Dios, allí acontece lo divino. Por mucho que esta afirmación puede ser legítima desde un punto de vista cristiano, también es interpretable en sentido ateo si no se aclara quién es el sujeto del amor o, lo que es lo mismo, qué relación existe el sujeto humano y el divino. *Así pues, en la cuestión de Dios, la filosofía moderna nos sitúa en último término ante el problema de si –y en caso de respuesta afirmativa, cómo– el problema del ser o la pregunta por el sentido del ser* puede ser asumida de nuevo en el marco de la filosofía moderna de la subjetividad. Haber planteado el problema de este modo radical es mérito de Nietzsche y de la interpretación de este propuesta por Martin Heidegger.

1. Para el concepto de «ateísmo» y su historia, cf. W. Kern, *Atheismus – Marxismus – Christentum. Beiträge zur Diskussion*, Innsbruck 1976, pp. 15ss. Obras fundamentales sobre el ateísmo: H. Ley, *Geschichte der Aufklärung und des Atheismus*, 3 vols., Berlin 1966-1971; F. Mauthner, *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*, 4

vols., Stuttgart/Berlin 1920-1923 (reimpresión: Hildesheim 1963); C. FABRO, *Introduzione all'Ateismo moderno*, Rom 1969[2]; W. SCHÜTTE, «Atheismus», en HWPH I, 595-599.

2. Cf. W. KERN, *Atheismus – Marxismus – Christentum*, *op. cit*., 17ss.

3. JUSTINO, *Apol.* I,6 (*Corpus Apologetarum* I, ed. Otto, 20-22). Al respecto, cf. A. VON HARNACK, *Der Vorwurf des Atheismus in den drei ersten Jahrhunderten*, Leipzig 1905; N. BROX, «Zum Vorwurf des Atheismus gegen die alte Kirche»: TThZ 75 (1966), 274-282.

4. Cf. G. EBELING, «Elementare Besinnung auf verantwortliches Reden von Gott», en ID., *Wort und Glaube*, vol. 1, Tübingen 1960, 360s.

5. Al respecto, cf. W. KASPER, «Autonomie und Theonomie. Zur Ortsbestimmung des Christentums in der modernen Welt», art. cit., 17-41.

6. R. DESCARTES, *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie* I,16 [12] (ed. L. Gäbe, Hamburg 1959, 38-41) [trad. esp. del orig. latino: *Meditaciones metafísicas*, Alianza, Madrid 2005].

7. *Ibid*. II,3 (ed. L. Gäbe, 42-45).

8. R. DESCARTES, *Discours de la méthode* IV,1s (ed. L. Gäbe, Hamburg 1960, 50-55) [trad. esp.: *Discurso del método*, Santillana, Madrid 1997]; *Meditationen* II,3 (ed. L. Gäbe, 42-45); *Die Prinzipien der Philosophie* I,7 (ed. A. Buchenau, Hamburg 1965[7], 2s) [trad. esp. del orig. francés: *Los principios de la filosofía*, RBA, Barcelona 2002].

9. Cf. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* B XVI, en ID., *Werke* II, ed. W. Weischedel, Frankfurt a.M. 1977, 63 [trad. esp.: *Crítica de la razón pura*, Taurus, Madrid 2005].

10. Para esta interpretación, cf. W. SCHULZ, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Pfullingen 1957, 22ss y 31ss [trad. esp.: *El Dios de la metafísica moderna*, Fondo de Cultura Económica, México 1961]. Es cierto que ya Agustín conoce razonamientos análogos en *Conf.* X,6,9ss; 8,12ss; 25,36ss (CCL 27, 159s, 161s y 174s). En él se encuentra incluso la fórmula: «Si enim fallor sum» [Si me engaño, existo] (cf. *De civ. Dei* XI,26: CCL 48, 345s). Pero el pensamiento de Agustín se mueve todavía por completo dentro del orden teológico.

11. Cf. R. POHLMANN, «Autonomie», en HWPH I, 701-719; M. WELKER, *Der Vorgang Autonomie. Philosophische Beiträge zur Einsicht in theologische Rezeption und Kritik*, Neukirchen-Vluyn 1975; W. KASPER, «Autonomie und Theonomie», art. cit.; K. HILPERT, *Ethik und Rationalität. Untersuchungen zum Autonomieproblem und zu seiner Bedeutung für die theologische Ethik*, Freiburg i.Br. 1978; E. AMELUNG, «Autonomie», en TRE V, 4-17.

12. Cf. *infra*, 78ss.

13. Cf. E. TROELTSCH, *Das Wesen des modernen Geistes*, *op. cit*., p. 324; W. DILTHEY, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, *op. cit*., 90ss y *passim*.

14. I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* BA 66, en ID., *Werke* IV, ed. W. Weischedel, Frankfurt a.M. 1977, 60s [trad. esp.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espasa-Calpe, Madrid 2008[18]].

15. *Ibid.*, BA 97, en ID., *Werke* IV, ed. W. Weischedel, 81.

16. I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft* A 54, en ID., *Werke* IV, ed. W. Weischedel, Frankfurt a.M. 1977, 140 [trad. esp.: *Crítica de la razón práctica*, Alianza, Madrid 2004].

17. Cf. G. W. F. HEGEL, *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*, *op. cit.*, 433.

18. Es importante la diferenciación y clasificación de *Gaudium et spes* 19s.

19. Cf. *infra*, 262-269.

20. Cf. K. LEHMANN y A. BÖHM, «Die Kirche und die Herrschaft der Ideologien», en *Handbuch der Pastoraltheologie*, vol. II/2, Freiburg/Basel/Wien 1966, 109-202.

21. Cf. K. RAHNER, «Wissenschaft als Konfession?», en ID., *Schriften zur Theologie*, vol. 3, Zürich 1956, 461 [trad. esp.: «¿Es la ciencia una «confesión»?», en ID., *Escritos de teología*, vol. 3, Taurus, Madrid 1961, 395-409]; ID., «Glaubende Annahme der Wahrheit Gottes», en ID., *Schriften* zur Theologie, vol. 12, Zürich 1975, 216; ID., «Kirchliche und außerkirchliche Religiosität», en *ibid.*, 596; ID., «Atheismus», en *Sacramentum mundi* I, Freiburg i.Br. 1967, 372 [trad. esp.: *Sacramentum mundi* I, Herder, Barcelona 1972, 456-469].

22. F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, en ID., *Werke* II, ed. K. Schlechta, 284 («Prólogo de Zaratustra», n. 5) [trad. esp.: *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid 1987[13]].

23. Eso ocurre sobre todo en el conductismo. Cf. B. SKINNER, *Jenseits von Freiheit und Würde*, Reinbek 1973 [trad. esp. del orig. inglés: *Más allá de la libertad y la dignidad*, Salvat, Barcelona 1989].

24. Para la historia de los problemas de las ciencias de la naturaleza y para la historia de la relación entre teología y ciencias de la naturaleza, pueden consultarse: A. C. CROMBIE, *Von Augustinus bis Galilei. Die Emanzipation der Naturwissenschaft*, Köln/Berlin 1964 [trad. esp. del orig. inglés: *Historia de la ciencia: de san Agustín a Galileo*, Alianza, Madrid 1983[4], 2 vols.]; F. WAGNER, *Die Wissenschaft und die gefährdete Welt*, München 1964; N. SCHIFFERS, *Fragen der Physik an die Theologie. Die Säkularisierung der Wissenschaft und das Heilsverlangen nach Freiheit*, Düsseldorf 1968 [trad. esp.: *Preguntas de la física a la teología*, Barcelona, Herder 1972]; W. HEISENBERG, *Physik und Philosophie*, Stuttgart 1972[2]; C. F. von WEIZSÄCKER, *Die Tragweite der Wissenschaft*, vol. 1, Stuttgart 1972[5] [trad. esp.: *La importancia de la ciencia*, Labor, Barcelona 1972]; N. M. WILDIERS, *Weltbild und Theologie. Vom Mittelalter bis heute*, Zürich/Köln 1974. Para la prehistoria de tales problemas en la escolástica son importantes los trabajos de A. MEIER, en especial *An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft. Studien zur*

Naturphilosophie des 14. Jahrhunderts, Essen 1943.

25. Para el «caso Galileo», cf. F. DESSAUER, *Der Fall Galilei und wir. Abendländische Tragödie*, Frankfurt a.M. 1951[3]; A. C. CROMBIE, «Galileo's Conception of Scientific Truth», en *Literature and Science. Proceedings of the Sixth Triennial Congress Oxford 1954*, Oxford 1955, 132-138; E. SCHUMACHER, *Der Fall Galilei. Das Drama der Wissenschaft*, Darmstadt 1964; G. de SANTILLANA, «Galileo e la sua Sorte», en *Fortuna di Galileo*, Bari 1964, 3-23; P. PASCHINI, *Vita e opere di Galileo Galilei*, Rom 1965[2]; H. BLUMENBERG, «Das Fernrohr und die Ohnmacht der Wahrheit», en Galileo Galilei, *Sidereus Nuncius*, ed. e intr. por H. Blumenberg, Frankfurt a.M. 1965, 7-75; O. LORETZ, *Galilei und der Irrtum der Inquisition. Naturwissenschaft – Wahrheit der Bibel – Kirche*, Kevelaer 1966.

26. Este fracaso es reconocido con cautela por el Vaticano II en la constitución pastoral *Gaudium et spes* 36 (DH 4326); simultáneamente se habla allí de la legítima autonomía de las ciencias.

27. Cf. C. F. VON WEIZSÄCKER, *Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie*, München/Wien 1977, 22, 93, 460 y *passim.*

28. Cf. H. BLUMENBERG, *Die kopernikanische Wende*, Frankfurt a.M. 1965. Véase también, sobre todo, M. HEIDEGGER, «Die Zeit des Weltbildes», en *Holzwege*, Frankfurt a.M. 1957 [trad. esp.: *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid 2010].

29. Cf. W. HEISENBERG, *Das Naturbild der heutigen Physik*, Hamburg 1965, 7ss, 59ss y 78ss [trad. esp.: *La imagen de la naturaleza en la fisica actual*, Orbis, Barcelona 1986].

30. Cf. la visión de conjunto que ofrece S. PFÜRTNER, «Pantheismus», en LThK[2] VIII, 25-29; para el panteísmo moderno, cf. W. DILTHEY, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, *op. cit.*, 283ss, 326ss y 391ss.

31. Cf. la visión de conjunto que ofrece F. ÜBERWEG, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, vol. 3, Darmstadt 1957, 30s, 48s y 632s.

32. B. SPINOZA, *Die Ethik nach geometrischer Methode dargestellt* (ed. O. Baensch, Hamburg 1955), 187 y 194 [trad. esp. del orig. latino: *Ética demostrada según el orden geométrico*, Tecnos, Madrid 2009].

33. Cf. *ibid*., 32.

34. Cf. E. SPRANGER, *Weltfrömmigkeit. Ein Vortrag*, en ID., *Gesammelte Schriften* IX, ed. por H. W. Bähr, O. F. Bollnow y otros, Tübingen 1974, 224-250.

35. Cf. A. EINSTEIN, «Brief an Max Born vom 04.12.1936», en *Albert Einstein, Hedwig und Max Born, Briefwechsel 1916–1955*, München 1969, 129s [trad. esp.: *Albert Einstein, Hedwig y Max Born: Correspondencia (1916-1955)*, Siglo XXI, Madrid 1999[2]]; véase también 118s y 204.

36. Cf. F. H. JACOBI, «Über die Lehre des Spinoza», en ID., *Briefen an Herrn Moses Mendelssohn*, en ID., *Werke* IV/1, ed. F. Roth y F. Köppen, Leipzig 1819 = Darmstadt 1976, 216 [trad. esp.: *Cartas a Mendelssohn y otros textos*, Círculo de Lectores, Barcelona 1996].

37. Cf. L. Feuerbach, «Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie» (1842), en Id., *Kleine Schriften*, ed. K. Löwith, Frankfurt a.M. 1966, 125 [trad. esp.: *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía; Principios de la filosofía del futuro*, Folio, Barcelona 2002].

38. Cf. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830) § 50 (ed. F. Nicolin y O. Pöggeler, Hamburg 1975, 76) [trad. esp.: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, Alianza, Madrid 1997].

39. Cf. la visión de conjunto que ofrecen: J.Th. Engert, «Deismus», en LThK[2] III, 195-199; E. Troeltsch, *Der Deismus*, en Id., *Gesammelte Schriften* IV, Tübingen 1925 = Aalen 1961, 429-487; W. Dilthey, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, *op. cit.*, 90ss y 246ss; J. Th. Engert, «Zur Geschichte und Kritik des Deismus»: *Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorg*e 7 (1930), 214-225; W. Philipp, *Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht*, Göttingen 1957.

40. Cf. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* II (ed. Lasson), *op. cit.*, 11.

41. Cf. W. Heisenberg, *Das Naturbild der heutigen Physik*, Hamburg 1965, 78ss y 86ss [trad. esp.: *La imagen de la naturaleza en la fisica actual*, Orbis, Barcelona 1986].

42. Cit. en W. Kern, *Atheismus – Marxismus – Christentum*, *op. cit.*, 27.

43. Cit. en *ibidem*.

44. Para la historia del materialismo, cf. F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, 2 vols., Leipzig 1921; E. Bloch, *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*, Frankfurt a.M. 1972; N. Lobkowicz y H. Ottmann, «Materialismus, Idealismus und christliches Weltverständnis», en F. Böckle (dir.), *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, vol. 19, Freiburg/Basel/Wien 1981, 65-141 [trad. esp.: «Materialismo, idealismo y visión cristiana del mundo», en *Fe cristiana y sociedad moderna*, vol. 19, SM, Madrid 1988, 81-171].

45. Al respecto, cf. G. Altner, *Schöpfungsglaube und Entwicklungsgedanke in der protestantischen Theologie zwischen Ernst Haeckel und Teilhard de Chardin*, Zürich 1965; Id., *Charles Darwin und Ernst Haeckel. Ein Vergleich nach theologischen Aspekten*, Zürich 1966.

46. Cf. W. Heisenberg, *Der Teil und das Ganze. Gespräche im Umkreis der Atomphysik*, München 1969, 116-130 y 279-295 [trad. esp.: *La parte y el todo: conversando en torno a la fisica atómica*, Ellago, Castellón de la Plana 2004]; Id., «Naturwissenschaft und religiöse Wahrheit», en Id., *Schritte über die Grenze. Gesammelte Reden und Aufsätze*, München 1973[3], 335-351, espec. 347 [trad. esp.: *Más allá de la fisica: atravesando fronteras*, BAC, Madrid 1974]; P. Jordan, *Der Naturwissenschaftler vor der religiösen Frage. Abbruch einer Mauer*, Oldenburg/Hamburg 1948[2]; W. Weidlich, «Zum Begriff Gottes im Felde zwischen Theologie, Philosophie und Naturwissenschaft»: ZThK 68 (1971),

381-394; C. F. von Weizsäcker, *Die Einheit der Natur. Studien*, München 1971[2]; Id., *Der Garten des Menschlichen*, *op. cit*., 441ss; Id., «Gottesfrage und Naturwissenschaften», en M. Hengel y R. Reinhardt (eds.), *Heute von Gott reden*, München/Mainz 1977, 162-180; M. Schramm, «Theologie und Naturwissenschaften – gestern und heute»: ThQ 157 (1977), 208-213.

47. Cf. *infra*, 166s.

48. Cf. I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* A 223ss, *op. cit*., 251ss

49. Cf. F. W. J. Schelling, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus* [1795], en Id., *Werke* I, ed. M. Schröter, München 1958, 214 [trad. esp.: *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*, Abada, Madrid 2009]. Al respecto, cf. W. Kasper, *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, Mainz 1965, 188.

50. Cf. J. G. Fichte, *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung*, en Id., *Werke* III, ed. F. Medicus, Darmstadt 1962, 129s [hay trad. esp. de este breve texto en: www.filosofia.net/materiales/num/numero6.htm#fich].

51. Cf. *ibid*., 131; véase también 400.

52. Cf. W. Kasper, *Das Absolute in der Geschichte*, *op. cit*., espec. 181ss.

53. Cf. G. W. F. Hegel, *Glauben und Wissen*, *op. cit*., 43ss.; Id., *Phänomenologie des Geistes*, *op. cit*., 523 y 546ss; Id., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* II/2, ed. Lasson, Hamburg 1927, 155ss [trad. esp.: *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, vol. 2, Alhambra, Madrid 1986].

54. Al respecto, cf. K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*, Stuttgart 1964[5], 366-374 [trad. esp.: *De Hegel a Nietzsche: la quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XX*, Katz, Madrid 2011].

55. Citado en *ibid*., 372.

56. Cf. H. Küng, *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie* (Ökumenische Forschungen, vol. 1), Freiburg/Basel/Wien 1970, 503-522 [trad. esp.: *La encarnación de Dios: introducción al pensamiento teológico de Hegel como prolegómenos a una cristología futura*, Herder, Barcelona 1974]. Donde con mayor claridad se aprecia este cambio radical en el terreno de la literatura es en la obra de H. Heine; al respecto, véase E. Peters y E. Kirsch, *Religionskritik bei Heinrich Heine* (Erfurter Theol. Stud. 13), Leipzig 1977.

57. Para la crítica de la religión de Feuerbach, cf. G. Nüdling, *Ludwig Feuerbachs Religionsphilosophie. Die Auflösung der Theologie in Anthropologie*, Paderborn 1961[2]; M. von Gagern, *Ludwig Feuerbach. Philosophie und Religionskritik. Die «Neue» Philosophie*, München/Salzburg 1970; M. Xhaufflaire, *Feuerbach und die*

Theologie der Säkularisation, München/Mainz 1972; H. J. BRAUN, *Die Religionsphilosophie Feuerbachs. Kritik und Annahme des Religiösen*, Stuttgart 1972; E. SCHNEIDER, *Die Theologie und Feuerbachs Religionskritik. Die Reaktion der Theologie des 19. Jahrhunderts auf Ludwig Feuerbachs Religionskritik*, Göttingen 1972; H. LÜBBE y H. M. SOß (eds.), *Atheismus in der Diskussion. Kontroversen um L. Feuerbach*, München/Mainz 1975; H. FRIES, «L. Feuerbachs Herausforderung an die Theologie», en ID., *Glaube und Kirche als Angebot*, Graz/Wien/Köln 1976, 62-90. Para la recepción de Feuerbach en la teología protestante, cf. E. THIES (ed.), *Ludwig Feuerbach*, Darmstadt 1976.

58. Cf. A. SCHMIDT, *Emanzipatorische Sinnlichkeit. Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus*, München 1973.

59. Cf. K. MARX, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, en ID., *Werke - Schriften - Briefe*, vol. 1, ed. H. J. Lieber y P. Furth, Darmstadt 1962, 488 [trad. esp.: *Karl Marx, escritos juveniles: Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel; Manuscritos de 1844; Tesis sobre Feuerbach*, Emesa, Madrid 1980].

60. Cf. K. MARX, «Luther als Schiedsrichter zwischen Strauß und Feuerbach», en *ibid*., 109.

61. L. FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums*, vol. 1, ed. W. Schuffenhauer, Berlin 1956, 36 [trad. esp.: *La esencia del cristianismo*, Trotta, Madrid 2009[4]].

62. *Ibid*., 37.

63. *Ibid*., 41.

64. *Ibid*., 51.

65. *Ibid*., 122.

66. *Ibid*., 75.

67. L. FEUERBACH, *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, en ID., *Werke* VIII, ed. W. Bolin, Stuttgart / Bad Cannstatt 1960, 293 [trad. esp.: *La esencia de la religión*, Páginas de Espuma, Madrid 2005].

68. L. FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums*, vol. 1, *op. cit*., 70.

69. *Ibid*., 81.

70. *Ibid*., 287.

71. L. FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums*, vol. 2, ed. W. Schuffenhauer, Berlin 1956, 408ss.

72. *Ibid*., 418s.

73. L. FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums*, vol. 1, *op. cit*., 78.

74. Cf. M. BUBER, *Zur Geschichte des dialogischen Prinzips*, en ID., *Werke* I, München 1962, 293s [trad. esp.: «Para la

historia del principio dialógico», en ID., *El camino del ser humano y otros escritos*, Fundación Emmanuel Mounier, Madrid 2004].

75. L. FEUERBACH, «Grundsätze der Philosophie der Zukunft», en *Kleine Schriften*, ed. K. Löwith, Frankfurt a.M. 1966, 217 [trad. esp.: *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía; Principios de la filosofía del futuro*, Folio, Barcelona 2002].

76. *Ibid*., 218.

77. L. FEUERBACH, «Notwendigkeit einer Veränderung», en *ibid*., 224.

78. *Ibid*., 231, nota 1.

79. K. BARTH, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*, Zollikon/Zürich 1960[3], 486.

80. Cf. J. P. SARTRE, «Ist der Existentialismus ein Humanismus?», en *Drei Essays*. Frankfurt a.M. / Berlin 1961, 7-36, espec. 10s, 15ss, 35s [trad. esp. del orig. francés: *El existencialismo es un humanismo*, Edhasa, Barcelona 2009]. Al respecto, véase G. HASENHÜTTL, *Gott ohne Gott. Ein Dialog mit J. P. Sartre*, Graz/Wien 1972.

81. Para la crítica de la religión de Freud, cf. A. PLÉ, *Freud und die Religion*, Wien 1969; K. BIRK, *S. Freud und die Religion*, Münsterschwarzach 1970; J. SCHARFENBERG, *Sigmund Freud und seine Religionskritik als Herausforderung für den christlichen Glauben*, Göttingen 1971[3]; ID., *Religion zwischen Wahn und Wirklichkeit. Gesammelte Beiträge zur Korrelation von Theologie und Psychoanalyse*, Hamburg 1972; H. ZAHRNT (ed.), *Jesus und Freud. Ein Symposion von Psychoanalytikern und Theologen*, München 1972; E. NASE y J. SCHARFENBERG (eds.), *Psychoanalyse und Religion*, Darmstadt 1977. Para la interpretación de la obra de Freud en general, cf. E. JONES, *Das Leben und Werk von Sigmund Freud*, 3 vols., Bern 1960-1962 [trad. esp. del orig. inglés: *Vida y obra de Sigmund Freud*, 2 vols., RBA, Barcelona 2003]; P. RICOEUR, *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, Frankfurt 1974 [trad. esp. del orig. francés: *Freud, una interpretación de la cultura*, Siglo XXI, México, D.F. / Buenos Aires 1999]; W. LOCH, *Zur Theorie, Technik und Therapie der Psychoanalyse*, Frankfurt a.M. 1972; A. MITSCHERLICH, *Der Kampf um die Erinnerung. Psychoanalyse für fortgeschrittene Anfänger*, München 1975. En este contexto es también importante la controversia en torno a las obras de J. POHIER, *Au nom du père. Recherches théologiques et psychoanalytiques*, Paris 1972 [trad. esp.: *En el nombre del Padre: estudios teológicos y psicoanalíticos*, Sígueme, Salamanca 1976] y *Quand je dis Dieu*, Paris 1977 (trad. al.: *Wenn ich Gott sage*, Olten / Freiburg i.Br. 1980). La declaración de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre este último libro, promulgada el 3 de abril de 1979, se reproduce en las pp. 12ss de la edición alemana [la trad. esp. de esta declaración puede encontrarse en www.vatican.va].

82. S. FREUD, *Die Zukunft einer Illusion*, en ID., *Werke* XIV, Frankfurt a.M. 1948, 338ss [trad. esp.: *El porvenir de una ilusión*, Taurus, Madrid 2012].

83. *Ibid*., 352.

84. *Ibid*., 367.

85. *Ibid*., 373.

86. Para la crítica de la religión de K. Marx, cf. M. Reding, *Thomas von Aquin und Karl Marx*, Graz 1953; H. Gollwitzer, *Die marxistische Religionskritik und der christliche Glaube*, München/Hamburg 1965 [trad. esp.: *Crítica marxista de la religión y fe cristiana*, Marova, Madrid 1971]; R. Garaudy, *Gott ist tot*, Frankfurt 1969; V. Gardavski, *Gott ist nicht ganz tot*, München 1969 [trad. esp. del orig. checo: *Dios no ha muerto del todo: reflexiones de un marxista sobre la Biblia, la religión y el ateísmo*, Sígueme, Salamanca 1976]; G. M. M. Cottier, *L'athéisme du jeune Marx. Ses origines hégéliennes*, Paris 1969; W. Post, *Kritik der Religion bei Karl Marx*, München 1969; J. Kadenbach, *Das Religionsverständnis von Karl Marx*, München/Paderborn/Wien 1970; R. Garaudy, J. B. Metz y K. Rahner, *Der Dialog, oder: Ändert sich das Verhältnis zwischen Katholizismus und Marxismus?*, Reinbek 1972 [trad. esp.: *Del anatema al diálogo*, Sígueme, Salamanca 1980]; H. Rolfes (ed.), *Marxismus und Christentum*, Mainz 1974; V. Spülbeck, *Neomarxismus und Theologie*, Freiburg i.Br. 1977. Para el marxismo en general, véase J. M. Bochenski, *Der sowjetrussische dialektische Materialismus*, München/Salzburg/Köln 1958 [trad. esp.: *El materialismo dialéctico*, Rialp, Madrid 1958]; G. A. Wetter, *Der dialektische Materialismus. Seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion*, Freiburg i.Br. 1952 [trad. esp.: *El materialismo dialéctico: su historia y su sistema en la Unión Soviética*, Taurus, Madrid 1963]; J. Habermas, «Zur philosophischen Diskussion um Marx und Marxismus», en Id., *Theorie und Praxis*, Neuwied/Berlin 1969[3], 261-335 [trad. esp.: «Reseña bibliográfica: la discusión filosófica en torno a Marx y el marxismo», en *Teoría y praxis: estudios de filosofía social*, Tecnos, Madrid 2002, 360-431]; I. Fetscher, *Karl Marx und der Marxismus. Von der Philosophie des Proletariats zur proletarischen Weltanschauung*, München 1967 [trad. esp.: *Carlos Marx y el marxismo*, Monte Ávila, Caracas 1974]; K. Hartmann, *Die Marxsche Theorie*, Berlin 1970; L. Kolakowski, *Die Hauptströmungen des Marxismus. Entstehung, Entwicklung, Zerfall*, 3 vols., München 1977-1979 [trad. esp. del orig. polaco: *Las principales corrientes del marxismo: su nacimiento, desarrollo y disolución*, 3 vols., Alianza, Madrid 1985].

87. K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, *op. cit*., 488.

88. *Ibid*., 489.

89. Id., *Thesen über Feuerbach*, en Id., *Werke - Schriften - Briefe*, vol. 2, ed. H. J. Lieber y P. Furth, Darmstadt 1971, 3 [trad. esp.: *Karl Marx, escritos juveniles: Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel; Manuscritos de 1844; Tesis sobre Feuerbach*, Emesa, Madrid 1980].

90. Id., *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, *op. cit*., 488.

91. Cf. Id., «Aus den Anmerkungen zur Dissertation», en Id., *Werke - Schriften - Briefe*, vol. 1, ed. H. J. Lieber y P. Furth, Darmstadt 1962, 71 y 103; Id., «Der leitende Artikel in Nr. 179 der «Kölnischen Zeitung»» (publicado en el *Rheinische Zeitung* del 14 de julio de 1842), en *ibid*., 188; Id., *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, *op. cit*., 495.

92. Id., *Thesen über Feuerbach*, *op. cit*., 4.

93. Cf. *ibid*., 1s.

94. Cf. Id., *Zur Judenfrage*, en Id., *Werke - Schriften - Briefe*, vol. 1, *op. cit*., 479 [trad. esp.: «Sobre la cuestión judía», en B. Bauer y K. Marx, *La cuestión judía*, ed. de R. Mate, Anthropos, Rubí (Barcelona) 2009]; Id., *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, *op. cit*., 504.

95. Cf. Id, *Zur Kritik der Nationalökonomie – Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, en Id., *Werke - Schriften - Briefe*, vol. 1, *op. cit*., 593s y 596 [trad. esp.: *Manuscritos de economía y filosofía*, Alianza, Madrid 2013[3]].

96. Id., *Zur Judenfrage*, *op. cit.*, 479; cf. Id., *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, *op. cit.*, 502ss.

97. Cf. Id., *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, *op. cit*., 497.

98. *Ibid*., 488.

99. Id., *Das Kapital*, en Id., *Werke - Schriften - Briefe*, vol. 4, ed. H. J. Lieber y P. Furth, Darmstadt 1962, 46 [trad. esp.: *El capital: crítica de la economía política*, Akal, Tres Cantos (Madrid) 2007].

100. *Ibid*., 47s.

101. Cf. Id., *Zur Kritik der Nationalökonomie*, *op. cit*., 595.

102. Al respecto, cf. I. Fetscher, *Karl Marx und der Marxismus*, *op. cit*., 215.

103. K. Marx, *Die deutsche Ideologie*, en Id., *Werke - Schriften - Briefe*, vol. 2, *op. cit.*, 23.

104. *Ibid*., 55.

105. Id., *Das Kapital*, *op. cit*., 57.

106. Id., *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, *op. cit*., 489.

107. *Ibidem.*

108. Para lo que sigue, cf. las sintéticas visiones de conjunto de W. Kern, «Gesellschaftstheorie und Menschenbild in Marxismus und Christentum», en Id., *Atheismus, Marxismus, Christentum, Beiträge zur Diskussion*, Innsbruck 1976, 97-118; Id., «Die marxistische Religionskritik gegenkritisch betrachtet», en *ibid*., 119-133, espec. 127; Id., «Die Religionskritik des Marxismus», en H. Rolfes (ed.), *Marxismus – Christentum*, Mainz 1974, 13-33, espec. 27-30;

H. Vorgrimler, «Zur Geschichte und Problematik des Dialogs», en *ibid*., 245-261; M. Prucha, «Wandlungen im Charakter des marxistisch-christlichen Dialogs», en *ibid*., 262-275.

109. Cf. Pablo VI, *Octogesima adveniens* 33s.

110. Cf. K. Marx, carta del 25 de septiembre de 1869 a F. Engels: «Durante este viaje por Bélgica, con estancia luego en Aquisgrán y navegación del Rin aguas arriba, me he convencido de que hay que proceder enérgicamente contra la clerigalla, en especial en las zonas católicas. Actuaré en este sentido a través de la Internacional. Los muy perros coquetean (por ejemplo, el obispo Ketteler en Maguncia, los clerizánganos en el Congreso de Düsseldorf, etc.) con la cuestión obrera cuando les parece bien» (K. Marx y F. Engels, en Id., *Werke* XXXII, Berlin (Este) 1965, 371 [trad. esp.: *Carlos Marx y Federico Engels: correspondencia*, Cartago, Buenos Aires 1973]). Cf. K. Marx y F. Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei*, en K. Marx, *Werke – Schriften – Briefe*, vol. 2, *op. cit*., 846 [trad. esp.: *Manifiesto del Partido Comunista*, Biblioteca Nueva, Madrid 2000].

111. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt 1959, 1413 [trad. esp.: *El principio esperanza*, vol. 3, Trotta, Madrid 2004].

112. Cf. Id., «Introducción», en Id., *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*, Frankfurt 1968 [trad. esp.: *El ateísmo en el cristianismo: la religión del éxodo y del reino*, Taurus, Madrid 1983].

113. Cf. K. Rahner, «Marxistische Utopie und christliche Zukunft des Menschen», en *Schriften zur Theologie*, vol. 6, 77ss [trad. esp.: «Utopía marxista y futuro cristiano del hombre», en *Escritos de teología*, vol. 6., Taurus, Madrid 1967, 76-86].

114. La interpretación del marxismo como mesianismo secularizado se encuentra ya en S. N. Bulgakov, *Sozialismus im Christentum?* (1909/1910), Göttingen 1977. Ejerció una gran influencia sobre todo en K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, *op. cit*., 38-54.

115. Cf. K. Marx, *Zur Kritik der Nationalökonomie*, *op. cit*., 605s; véase también 645.

116. Cf. Id., *Zur Judenfrage*, *op. cit*., 459.

117. Id., *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, *op. cit*., 497.

118. V. Gardavski, *Gott ist nicht ganz tot*, *op. cit*., 173.

119. Cf. la declaración sinodal «Kirche und Arbeiterschaft, 1», en *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe*, Freiburg/Basel/Wien 1976, 327.

120. Cf. M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1904-1905), en Id., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* I, Tübingen 1972[6], 17-206 [trad. esp.: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Akal, Tres Cantos (Madrid) 2013].

121. Cf. Vaticano II, *Gaudium et spes* 12 (DH 4312).

122. Cf. *ibid*. 25 (DH 4325).

123. Cf. *ibid*. 16 (DH 4316).

124. Cf. *ibid*. 21 (DH 4321).

125. Este punto de vista procede de W. BENJAMIN, «Geschichtsphilosophische Thesen», en ID., *Illuminationen*, Frankfurt a.M. 1955, 268s y 271s [trad. esp.: «Tesis de filosofía de la historia», en ID., *Discursos interrumpidos I: filosofía del arte y de la historia*, Taurus, Madrid 1989, 175-191]. Teológicamente ha sido asumido y desarrollado sobre todo por H. PEUKERT, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Düsseldorf 1976, 283ss [trad. esp.: *Teoría de la ciencia y teología fundamental*, Herder, Barcelona 2000].

126. Para Nietzsche, cf. K. LÖWITH, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen*, Berlin 1935; H. de LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée*, Paris 1950[4] [tral. al.: *Die Tragödie des Humanismus ohne Gott. Feuerbach, Nietzsche, Comte und Dostojewski als Prophet*, Salzburg 1950; trad. esp.: *El drama del humanismo ateo*, Encuentro, Madrid 2012[4]]; K. JASPERS, *Nietzsche und das Christentum*, München 1952; ID., *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin 1950[3] [trad. esp.: *Nietzsche: introducción a la comprensión de su filosofar*, Sudamericana, Buenos Aires 1963]; J. B. LOTZ, *Zwischen Seligkeit und Verdammnis. Ein Beitrag zu dem Thema: Nietzsche und das Christentum*, Freiburg i.Br. 1953; E. BENZ, *Nietzsches Ideen zur Geschichte des Christentums und der Kirche*, Leiden 1956; G. G. GRAU, *Christlicher Glaube und intellektuelle Redlichkeit. Eine religionsgeschichtliche Studie über Nietzsche*, Frankfurt 1958; B. WELTE, *Nietzsches Atheismus und das Christentum*, Freiburg i.Br. 1953; M. HEIDEGGER, «Nietzsches Wort "Gott ist tot"», en *Holzwege*, *op. cit*., 193-247 [trad. esp.: «La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»», en *Caminos de bosque*, *op. cit*., 157-198]; ID., *Nietzsche*, 2 vols., Pfullingen 1961 [trad. esp.: *Nietzsche*, Ariel, Barcelona 2013]; E. BISER, *«Gott ist tot». Nietzsches Destruktion des christlichen Bewußtseins*, München 1962; ID., «Nietzsches Kritik des christlichen Gottesbegriffs und ihre theologischen Konsequenzen»: *Philosophisches Jahrbuch* 78 (1971) 34-65 y 295-304; W. MÜLLER-LAUTER, *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Berlin 1971; E. FINK, *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart 1973[3] [trad. esp.: *La filosofía de Nietzsche*, Alianza, Madrid 1984[6]].

127. Cf. F. NIETZSCHE, *Werke* I, ed. K. Schlechta, München 1962, 437; 11, 13.

128. Cf. ID., *Werke* II, 567ss.

129. ID., *Werke* III, 844.

130. ID., *Werke* II, 861; cf. III, 441.

131. Cf. ID., *Werke* II, 566.

132. Cf. ID., *Werke* I, 438.

133. Cf. ID., *Werke* II, 372, 578, 729 y *passim*.

134. NIETZSCHE se manifiesta en numerosos pasajes sobre lo dionisíaco como contrapuesto a lo apolíneo: cf. *Werke* I, 21, 25, 35, 70, 104 y 108; II, 245, 996 y 1047s; III, 791, 912 y *passim*.

135. ID., *Werke* II, 566.

136. Cf. *ibid*., 208.

137. Cf. *ibidem*.

138. Cf. *ibid*., 261.

139. Cf. *ibid*., 1159.

140. Cf. *ibid*., 1203.

141. Cf. M. HEIDEGGER, «Nietzsches Wort "Gott ist tot"», en ID., *Holzwege*, *op. cit*., 193-247.

142. F. NIETZSCHE, *Werke* II, 1178.

143. ID., *Werke* III, 773.

144. ID., *Werke* II, 1159; III, 738 y 773.

145. ID., *Werke* II, 126s.

146. *Ibid*., 205.

147. Cf. *ibid*., 115.

148. *Ibid*., 206.

149. *Ibid*., 205.

150. *Ibid*., 127.

151. *Ibid*., 1178.

152. ID., *Werke* III, 493.

153. *Ibid*., 653.

154. ID., *Werke* II, 1230.

155. ID., *Werke* III, 557.

156. Cf. *ibid*., 675.

157. Cf. *ibid*., 678.

158. *Ibid*., 557.

159. *Ibid*., 629.

160. Id., *Werke* II, 240.

161. Cf. *ibid*., 280.

162. Cf. *ibid*., 287.

163. *Ibid*., 281.

164. Cf. *ibid*., 180.

165. Cf. *ibid*., 289.

166. Cf. *ibid*., 300s.

167. Cf. *ibid*., 127.

168. *Ibid*., 344.

169. *Ibid*., 293s.

170. *Ibid*., 394s; cf. 455.

171. *Ibid*., 552.

172. Cf. *ibid*., 408ss.

173. *Ibid*., 463.

174. Cf. *ibid*., 512ss.

175. *Ibid*., 558.

176. Id., *Werke* III, 834.

177. Cf. Id., *Werke* II, 1098; III, 834; 118 y *passim.*

178. Cf. F. Schiller, *Die Götter Griechenlands*, en Id., *Sämtliche Werke* I, ed. G. Fricke y H. G. Göpfert, München 1960[2], 169-173.

179. F. Hölderlin, «Patmos», en Id., *Sämtliche Werke* II, ed. F. Beissner, Stuttgart 1953, 173 [trad. esp.: «Patmos», en Id., *Poemas*, Lumen, Barcelona 2012].

180. Cf. M. HEIDEGGER, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, *op. cit.*, 38s, 61s, 73 y *passim.*

181. F. NIETZSCHE, *Werke* II, 431; cf. 449.

182. ID., *Werke* III, 838.

183. *Ibid*., 837.

184. ID., *Werke* II, 494.

185. *Ibid*., 960.

186. Cf. *ibid*., 222; véase además 565, 584, 600 y 616.

187. ID., *Werke* II, 960.

188. Cf. *Ibid.*, 1191.

189. *Ibid*., 1195s.

190. Cf. *ibid*., 1197.

191. Cf. *ibid*., 336ss.

192. Véase la crítica de NIETZSCHE a Jesús en *ibid*., 335: «Murió demasiado pronto; él mismo se habría retractado de su doctrina si hubiese llegado a mi edad. ¡Era lo suficientemente noble para retractarse!».

193. Cf. J. G. FICHTE, *Rückerinnerungen, Antworten*, *Fragen* (1799), en ID., *Werke* III, *op. cit*., 235.

194. Cf. J. G. FICHTE, *Appellation an das Publikum*, en *Werke* III, 176.

195. Cf. L. FEUERBACH, «Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie» (1842), en ID., *Kleine Schriften*, *op. cit*., 133.

III:
La aporía de la teología a la vista del ateísmo

1. La posición apologética tradicional

El ateísmo moderno ha puesto a la teología en un trance difícil. Sobre todo a causa del fenómeno históricamente novedoso del ateísmo de masas –para el que la postura más verosímil es, con mucho, cuando no la negación teórica de Dios, sí su negación práctica o al menos la indiferencia frente a la fe en Dios–, la *teología* se ha quedado *muda y sin capacidad de comunicación*. Le faltan imágenes, símbolos, conceptos y categorías universalmente aceptadas y con cuya ayuda pueda hacerse comprender. *Esta crisis en los presupuestos de comprensión del discurso sobre Dios es la verdadera crisis de la teología contemporánea*. Formulado de forma más académica: la crisis de la teología contemporánea radica en la desaparición de los *praeambula fidei*, esto es, los presupuestos que precisa la fe para ser posible como fe y hacerse comprender en cuanto tal. Esta aporía se evidencia recordando los diversos modos en los que la teología se confronta con el ateísmo moderno.

En su polémica con el ateísmo, la teología de la segunda mitad del siglo XIX y de la primera mitad del siglo XX recurre, como es comprensible, a las formas en las que ya en la Escritura y en los padres de la Iglesia, pero también en la teología escolástica de la Edad Media y en la Modernidad, se llevó a cabo la confrontación con las figuras del ateísmo entonces vigentes o con lo que a la sazón se designaba con ese término. Este modelo de confrontación puede caracterizarse como apologético en un doble sentido de la palabra: *se intentaba refutar negativa y críticamente (*kritisch*) los argumentos de los adversarios como carentes de rigor lógico y, a la vez, demostrar positiva y anticríticamente (*gegenkritisch*) la fe en Dios como razonable, a fin de ofrecer así una justificación (*apología*) de la fe* [1].

Este camino de la controversia se encuentra ya rudimentariamente en la *Escritura* [2]. Solo los necios dicen: «No hay Dios» (cf. Sal 14,1; 10,4; 36,2). A juicio del salmista, tal necedad es maldad, porque el gobierno de Dios en la creación y en la historia salta a la vista. De ahí deriva la literatura sapiencial veterotestamentaria una controversia intelectual. Según el libro de la Sabiduría, son necios todos aquellos que desconocen a

Dios, «pues, partiendo de la grandeza y belleza de las criaturas, se puede reflexionar y llegar a conocer al que les dio el ser» (Sab 13,5). El Nuevo Testamento hace suya esta argumentación (cf. Rom 1,18-20; Hch 14,14-16; 17,26-29). Y al igual que el Antiguo Testamento, solamente puede ver maldad en la impiedad, una maldad que consiste en negarse a reconocer como Dios al Dios conocido (cf. Rom 1,21) y, por eso, adora como ídolos a realidades terrenales (cf. Rom 1,23; Gál 4,8), lo que lleva a la peor depravación moral (cf. Rom 1,24ss; 1 Tes 4,5). Explícitamente habla la Carta a los Efesios de los *átheoi* que carecen de esperanza (cf. Ef 2,12); con ello no se refiere, como es evidente, a ateos en el sentido actual, sino a paganos que adoran a ídolos. Su pensamiento es vano, sus sentidos están oscurecidos. Su ignorancia, al endurecerles el corazón, los ha alejado de la vida verdadera. La consecuencia es que se entregan al desenfreno, para así, llenos de avidez, cometer toda suerte de bajezas (cf. Ef 4,17-19). La maldad moral es, por consiguiente, causa y consecuencia de la impiedad; y la perversión moral, un signo de impiedad. Sin embargo, el Nuevo Testamento conoce ya el ateísmo práctico de aquellos que «afirman conocer a Dios y lo niegan con las acciones» (Tit 1,16; cf. 2 Tim 3,5).

El ateísmo como impiedad en el sentido tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento es toda actitud que no reconoce al Dios verdadero, o sea, también toda forma de idolatría, que, como absolutización de magnitudes finitas, no es solo una posibilidad y realidad pasada, sino también presente. Tal absolutización del honor (prestigio), el poder, las propiedades, el sexo, la nación, la raza, etc., lleva de por sí a la acción moralmente reprobable, al distanciamiento no solo de Dios, sino también de otros seres humanos y de uno mismo. De ahí que únicamente aquellos que reconocen al Dios verdadero tengan vida verdadera. O formulado de otra manera: tan solo se salva quien cree. Esta relación entre fe en Dios y salvación del hombre es formulada explícitamente en Heb 11,6: «Sin fe es imposible agradar a Dios. Quien se acerque a él ha de creer que existe y que recompensa a los que lo buscan». Salta a la vista que aquí no se trata de un conocimiento meramente natural de Dios con ayuda de la razón, sino de la fe en el Dios verdadero, que se ha revelado como Dios de la historia, como Redentor y Juez. Así pues, el ateísmo, que procede de la maldad y a la maldad conduce, es expresión de la perdición del ser humano.

Los *padres de la Iglesia* [3] desarrollan aún más este enfoque bíblico. Sostienen a menudo un concepto muy amplio de ateísmo, bajo el cual tiene cabida no solo el politeísmo pagano, sino en ocasiones también el monoteísmo judío e islámico. Para ellos, este ateísmo concebido de forma tan amplia en comparación con el actual uso lingüístico no es un problema solo teórico, sino sobre todo moral. Desde el punto de vista teórico, el ateísmo les parece refutable, más aún, absurdo en razón de la cognoscibilidad natural de Dios. Por eso consideran imposible que exista un completo desconocimiento de Dios sin mediar culpa personal. A ellos el ateísmo se les antoja más bien, desde el punto de vista práctico, consecuencia y expresión de un fracaso moral, es más, en último término un fenómeno contrario a Dios, demoníaco.

La *escolástica* propició algunas aclaraciones adicionales, que tienen relevancia en especial para el debate actual. Sobre todo el padre de la escolástica medieval, Anselmo de Canterbury, en su *Proslogion* expone, desarrollando ideas de Agustín, que no es razonable concebir a Dios como inexistente [4]. Con ello preparó la teoría de Tomás de Aquino según la cual en todo acto de conocimiento conocemos de forma implícita a Dios [5]. Eso significa que no puede existir un ateísmo absoluto, que el ateísmo –que eleva, por ejemplo, la materia a realidad última y, con ello, a absoluto– más bien conoce a Dios de una manera eventualmente oculta para él mismo, aun cuando interprete de forma errónea tal conocimiento. Sin embargo, Tomás, haciéndose eco de Heb 11,6, afirma la necesidad de la fe no solo implícita, sino también explícita para la salvación [6]. Y ello lo fundamenta de un doble modo. Por una parte, lo que en sí cabe conocer de Dios naturalmente no puede ser conocido por todos con facilidad y sin mezcla de error. Por otra, si bien es cierto que el ser humano es capaz de conocer por vía natural la existencia de Dios, el conocimiento de Dios como salvación del hombre excede las posibilidades naturales de los seres humanos. Así, estos tienen necesidad para su salvación de una fe explícita en la revelación. En ello, Tomás presupone, sin embargo, que todas las personas conocen el mensaje sobre Dios como salvación del hombre. Con todo, opina el Aquinate, si existiera un ser humano que viviera en la selva o entre animales salvajes y no hubiera oído este mensaje, Dios, a no dudarlo, le revelaría por medio de iluminación interior todo lo necesario para la salvación o le enviaría un mensajero de fe [7]. El Tomás maduro superó posiblemente en la *Suma teológica* esta construcción auxiliar, que en realidad requeriría un milagro. Tomás afirma que toda persona adulta con pleno uso de razón debe reflexionar sobre sí misma y sobre la meta de su vida y, con ayuda de la gracia, puede dirigirse a Dios como sentido y realización, o sea, salvación del hombre [8]. De ahí se seguiría que todo aquel que en conciencia se orienta a los valores últimos, tal como pueda conocerlos en su situación concreta, está ya salvado.

Sobre este trasfondo teológico hay que entender las *declaraciones magisteriales sobre el ateísmo*. Este no se convirtió en tema del magisterio hasta muy tarde. El *Syllabus* de Pío IX de 1864 se limita a reunir las anteriores condenas del panteísmo, el deísmo y el indiferentismo; el ateísmo no aparece todavía [9]. Ello no ocurrió hasta el Vaticano I. En el proemio a la constitución *Dei filius* sobre la fe católica, el concilio establece el vínculo con el concilio de Trento y descubre en los errores modernos del racionalismo, el naturalismo, el panteísmo, el materialismo y el ateísmo consecuencias del principio protestante del juicio privado de todo cristiano en materia de doctrina cristiana. Entiende el ateísmo como posición contraria a la razón y como destrucción de

la base de la sociedad humana [10]. Consecuentemente, el concilio define la posibilidad del conocimiento natural de Dios [11] y condena el ateísmo, el materialismo y el panteísmo como contradictorios con la fe cristiana [12]. Con ello se fija la línea que seguirán las futuras declaraciones doctrinales pontificias: las de León XIII [13]; Pío XI, sobre todo en su encíclica *Divini redemptoris* [14], dirigida contra el comunismo ateo; y Pío XII [15]. Pero todas estas afirmaciones no van más allá de las alusiones. Un posicionamiento detallado se da por primera vez en la encíclica *Mater et magistra* (1961) de Juan XXIII, que por lo demás se mantiene dentro del marco tradicional [16]: el ateísmo contradice a la razón y conmueve los cimientos de todo orden humano y social. No se lleva a cabo un análisis del fenómeno y sus impulsos –a menudo humanistas, aunque mal encaminados– para la construcción de un mundo más justo y humano.

Solo la encíclica *Ecclesiam suam* (1964) de Pablo VI establece nuevos criterios en este tema en la medida en que, a pesar de la oposición de principio al ateísmo, preludia una relación más dialogal [17].

2. La nueva relación dialógica

El *concilio Vaticano* II inaugura un nuevo capítulo en relación con el ateísmo. Considera el ateísmo «uno de los fenómenos más graves de nuestro tiempo» y de inmediato añade que «debe ser examinado con toda atención» [18]. Este cambio en relación sobre todo con el ateísmo marxista se ha resumido en la fórmula: «Del anatema al diálogo» [19]. Tal expresión plasma certeramente el nuevo acento pastoral del concilio, pero también resulta un tanto exagerada: el concilio pone nuevos acentos en este tema, pero no por ello renuncia a las antiguas afirmaciones. Al contrario, se dice: «La Iglesia, fiel a Dios y fiel a los hombres, no puede dejar de reprobar con dolor, pero con firmeza, como hasta ahora ha reprobado, esas perniciosas doctrinas y conductas, que son contrarias a la razón y a la experiencia humana universal y privan al hombre de su innata grandeza» [20]. *La novedad radica, sin embargo, en que con ello el concilio, lejos de emitir un juicio abstracto, se embarca en un modo de ver las cosas concreto e histórico, desplazando la confrontación desde el plano meramente esencialista al plano existencial.*

Este nuevo acceso al problema puede mostrarse de un triple modo: en primer lugar hay que mencionar el intento de describir de forma matizada el fenómeno del ateísmo y el intento de valorar también sus motivos e impulsos positivos: la libertad del ser humano, la justicia en la sociedad y la protesta contra la existencia de mal en el mundo. En segundo lugar, el concilio hace de estos argumentos e impulsos un cuestionamiento de su propia posición: «Porque el ateísmo, considerado en su total integridad, no es un fenómeno originario, sino un fenómeno derivado de varias causas, entre las que se debe contar también la reacción crítica contra las religiones, y, ciertamente en algunas zonas del mundo, sobre todo contra la religión cristiana. Por lo cual, en esta génesis del ateísmo pueden tener parte no pequeña los propios creyentes». Tanto por medio de la exposición equívoca de la doctrina cristiana como por medio de sus defectos en la vida privada y social, los cristianos pueden «vela[r] más bien que revela[r] el genuino rostro de Dios y de la religión» [21]. De ahí que como remedio contra el ateísmo se considere no solo la refutación de este, sino una mejor exposición de la propia doctrina, así como su realización creíble en la vida [22]. Por último, en la confrontación argumentativa aparecen nuevos acentos. En primer lugar, el conocimiento de Dios a partir de la razón es complementado mediante la experiencia humana [23]. Pero el verdadero argumento es la dignidad de la persona, que sin Dios no deja de ser una pregunta irresuelta. Por eso, el reconocimiento de Dios no solo no contradice la dignidad de la persona, sino que más bien la fundamenta y perfecciona [24]. Esta argumentación antropológica es luego desarrollada cristológicamente, porque solo en el misterio de Cristo resplandece de verdad el misterio del ser humano y se ilumina el enigma del dolor

y la muerte [25]. Así pues, el concilio no argumenta ya principalmente desde el conocimiento natural de Dios, sino desde el centro de la fe cristiana. Este modo antropológico y cristológico de argumentar atraviesa casi todos los escritos del papa Juan Pablo II [26].

Sin embargo, los textos conciliares también dejan que desear en algunos aspectos: la consideración concreta, histórica y existencial, por sí sola, no basta para responder a las interpelaciones intelectuales del ateísmo. Por eso, el aspecto histórico tendría que haber sido mejor conjugado con la doctrina tradicional de la posibilidad del conocimiento natural de Dios. En ello tendrían que haber sido abordadas asimismo las objeciones de principio de K. Barth y muchos otros teólogos protestantes. Por otra parte, el concilio ha pasado por alto la doctrina de la *theologia negativa*, la doctrina de la ocultación de Dios. Esta podría haber ayudado a hacer valer con mayor claridad aún la positiva función purificadora del ateísmo para la fe en Dios. Por último, se echa en falta una referencia a los presupuestos morales de la fe en Dios, que no solo incluyen la *ratio pura*, sino también el *cor purum et purificatum*, el corazón puro y purificado. Este aspecto está profundamente fundado en la Escritura y en la tradición agustiniana [27]. Pero a pesar de esta crítica hay que decir que los capítulos 19-22 de la constitución pastoral *Gaudium et spes* «pueden contarse entre las declaraciones más importantes de este concilio» [28], más aún, que con ellos estamos ante un «hito en la historia de la Iglesia de nuestro siglo» [29].

Salta a la vista que el concilio Vaticano II no habría sido posible sin un intenso trabajo teológico previo. La teología católica posconciliar ha asumido y desarrollado las sugerencias conciliares. Evidentemente, aquí no es posible ofrecer una completa visión de conjunto sobre el amplio debate sobre el problema de Dios [30]. Nos limitamos a algunas posiciones del debate posconciliar sobre el ateísmo en la teología católica.

A la vista de la impronta humanista tanto del ateísmo moderno como de la argumentación antropológica con la que el concilio trata de responder a él, el intento de *K. Rahner* de hacer teología como antropología o, lo que viene a ser lo mismo, de determinar la antropología como lugar de la teología reviste especial importancia. Siguiendo a J. Maréchal, K. Rahner parte del enfoque trascendental de la Modernidad, pero persigue superar el agnosticismo de Kant en dirección a una nueva fundamentación de la metafísica. El ascenso desde el ente hacia el ser y, en último término, hacia un misterio absoluto es, a su entender, condición de posibilidad del conocimiento finito. A juicio de Rahner, quien aquí sigue por completo a Tomás de Aquino, en esta anticipación del ser como condición de posibilidad del conocimiento de los entes siempre se afirma también la realidad de Dios [31]. La experiencia no temática de Dios acontece, pues, con necesidad trascendental en todo acto intelectual, incluso en el acto de la negación de Dios. Esta tesis tiene una importancia fundamental para la confrontación con el ateísmo.

A partir de ella existen cuatro posibilidades [32]:

a. El ser humano interpreta su condición trascendental de estar remitido más allá de sí mismo categorialmente como teísmo y abraza este en una decisión libre.

b. El ser humano interpreta su condición trascendental de estar remitido más allá de sí mismo categorialmente como teísmo, pero niega a Dios en una decisión libre. Este es el tradicional ateísmo culpable, ya práctico, ya teórico.

c. El ser humano acepta su condición trascendental de estar remitido más allá de sí mismo, pero la interpreta con ayuda de un concepto falso de Dios, que rechaza, o no llega a ningún concepto de Dios. Esto es el ateísmo no culpable, que en el fondo es un teísmo anónimo.

d. Desoyendo la voz de su conciencia, el ser humano niega incluso su condición trascendental de estar remitido más allá de sí mismo y, desde tal negación, rechaza tanto el concepto correcto como el concepto erróneo de Dios o no llega a ningún concepto de Dios. Esto es el ateísmo culpable, que, mientras se permanezca en él, excluye toda posibilidad de salvación.

Esta teoría de Rahner, que en conjunto se sitúa por completo en la línea de la tradición escolástica, representa un inmenso avance, porque permite por primera vez reflexionar intrateológicamente sobre el fenómeno del ateísmo en sus posibilidades intrínsecas en vez de rechazarlo meramente como algo extraño, más aún, absurdo. Esta teoría posibilita por primera vez un diálogo, que presupone por esencia una base común. Sin embargo, quedan abiertas algunas preguntas que giran alrededor de la idea, central para Rahner, de la necesidad de la afirmación de Dios. Bajo este presupuesto, ¿puede existir todavía un verdadero ateísmo que no sea un teísmo anónimo encubierto? Pues según esta teoría, todos los seres humanos, lo sepan o no, lo quieran o no, no pueden sino orientar con necesidad trascendental su vida a un absoluto; la pregunta es solo si este absoluto es Dios o un ídolo y, eventualmente, si la opción en contra de Dios y a favor de un ídolo es subjetivamente culpable o no en cada caso concreto. Por eso, en cierto sentido cabe afirmar que la teoría rahneriana del ateísmo es la contrafigura –o el reflejo invertido– de la teoría atea de la religión [33]. Así como esta última interpreta ateamente el teísmo como proyección del ser humano, así también Rahner entiende de forma teísta el ateísmo como interpretación errónea del ser humano y de su trascendencia. De ese modo, Rahner permanece en el marco tanto de la metafísica clásica como del enfoque moderno. Su mérito consiste en haber mostrado que el pensamiento metafísico en el sentido de Tomás de Aquino y el pensamiento trascendental moderno no se excluyen entre sí. Pero entender a Dios como interpretación de la trascendencia del ser humano es, como ha evidenciado todo el desarrollo moderno, una posición en extremo ambigua que corre el peligro de no poder salvaguardar ya plenamente la trascendencia de Dios o –lo que en el caso de Rahner es más real– de convertirla en un misterio inefable que envuelve al ser humano y ante el que este, más que hablar, ha de callar. Hoy, al final de la *Neuzeit*, de la época nueva (Guardini), al final de la Modernidad (A. Gehlen) y al final de la conciencia moderna (R. Spaemann), cuando percibimos con claridad los límites de

estos enfoques, esta posición no es suficiente ya como respuesta al ateísmo moderno.

El paso más allá tanto de la metafísica tradicional como de la filosofía moderna de la subjetividad intentó darlo sobre todo *M. Heidegger*. A él se adhieren de manera crítica y creativa B. Welte y H. U. von Balthasar, con diferente resultado. El reproche fundamental de Heidegger tanto a la metafísica tradicional como a la filosofía moderna de la subjetividad es el olvido del ser [34]. Ambas consideran el ser únicamente en relación con el ente y han olvidado la pregunta por el sentido del ser mismo. Este pensamiento funcional no solo ha producido la moderna imagen científico-técnica del mundo, con sus hoy cada vez más manifiestas consecuencias [35], sino que también ha llevado a concebir a Dios ya solo como fundamento del ser, privándole así de su divinidad. «A este Dios no puede rezarle el ser humano ni ofrecerle sacrificios. Ante la *causa sui* no puede el ser humano postrarse de rodillas lleno de temor, ante semejante Dios tampoco puede tocar música ni danzar. Según esto, el pensamiento impío, que se siente obligado a renunciar al Dios de la filosofía, al Dios de la *causa sui*, está quizá más cerca del Dios divino» [36]. La frase nietzscheana: «Dios ha muerto», es el resultado recapitulador del pensamiento metafísico mismo [37]. Frente a ello, Heidegger quiere tomar en serio la diferencia ontológica entre el ser y el ente. Al comienzo de su pensamiento no está la admiración ante la belleza de lo ente, sino el asombro ante el hecho de que algo exista y no más bien la nada [38].

Después del fin de la metafísica, Dios ya no puede ser pensado como fundamento necesario. Con ello, la ocultación de Dios vuelve a ser tenida en cuenta. El ser que el conocimiento prefigura como su condición de posibilidad es, según *B. Welte*, profundamente ambiguo [39]. También puede ser interpretado como nada. De ahí que la pregunta sea si se trata de la nada fútil o si la nada es la ocultadora presencia del Absoluto. La respuesta a esta pregunta no se puede dar sin más como algo conceptualmente necesario; supone una opción, en último término una opción sobre el sentido y el sinsentido de la vida. Welte se percata, pues, de que la premisa de sentido que todavía resultaba evidente para el clásico ateísmo humanista moderno ha quedado destruida por el nihilismo [40]. Sin embargo, a diferencia de Nietzsche y en contra de él, la opción por el sinsentido y, con ello, por la nada se le antoja a Welte absurda e ilícita. Pues no se puede renunciar a la distinción entre el bien y el mal; el amor tiene sentido, al igual que la lucha por la libertad y la justicia. Con el carácter no necesario de Dios, Welte puede salvaguardar tanto la ocultación del Dios divino como la libertad y la dimensión ética de la fe en Dios. En este punto, su pensamiento posmetafísico está considerablemente más cerca del pensamiento bíblico que la metafísica tradicional. Welte consigue al mismo tiempo abrir una posibilidad de diálogo con el ateísmo moderno. Puede concebir el ateísmo en su posibilidad intrínseca y, no obstante, es capaz de dejar

que el ateísmo sea lo que es mejor que Rahner, sin convertirlo en teísmo anónimo. Pero justo ahí se ponen de manifiesto también los límites de esta posición. El ateísmo se convierte casi en una posibilidad y un riesgo de la fe en Dios, de la cual forma parte potencialmente. La comprensión posmetafísica de Dios de Welte se aproxima mucho a la mística del Maestro Eckhart: Dios corre el peligro de hundirse en lo «informe», en la nada; la –totalmente justificada– comprensión no objetual (*ungegenständlich*) de Dios tiende a quedarse sin objeto (*gegenstandlos*) [41]. La diferencia entre teísmo y ateísmo se torna mínima. Por eso, algunos textos ateos son casi tan idóneos como los textos teístas para cimentar una nueva forma de hablar de Dios [42]. Pero esta comprensión mística de Dios vuelve a ser muy ajena al Dios personal del Antiguo y el Nuevo Testamento, que habla y actúa en la historia [43].

También *H. U. von Balthasar* parte del milagro originario del ser [44]. Pero él entiende de antemano el problema del ser como intersubjetivamente mediado. «El yo despierta en la experiencia del tú: en la sonrisa de la madre, a través de la cual el yo experimenta que es acogido, afirmado, amado por alguien ya real que lo envuelve y se le entrega, que lo ampara y lo nutre» [45]. La luz del ser se enciende en la experiencia del amor del tú. Ser y amor son coextensivos. El amor es, en su carácter no necesario, el milagro originario del ser, el sentido del ser. Es la respuesta a la pregunta de por qué existe un mundo y no más bien ninguno [46]. Esta visión tiene sus cimientos ya en Platón, para quien la idea del bien, situada más allá del ser, es a un tiempo la luz que brilla sobre todos los entes. Tan solo puede ser percibida «súbitamente» (*exaíphnēs*) en una suerte de éxtasis [47]. Pero esta mística filosófica no puede consumarse por sí sola. Pues si no es pensado como un tú, como amor personal –algo como lo cual solo él mismo puede manifestarse, autorrevelándose–, lo divino-absoluto se desvanece en lo carente de contenido e inefable y cede paso al ateísmo. La diferencia ontológica experimentada en el fenómeno del amor y de su índole no necesaria debe ser sobrepujada una vez más, por tanto, en una diferencia teológica, en la que todo ente es fundamentado en la libertad en el amor, que a su vez carece de fundamento. Este amor absoluto es necesario para el ser humano y, sin embargo, no se le concede por necesidad, sino libre y gratuitamente. Es más que necesario [48]. De ahí que pueda ser concebido como razonable, sobrentendiendo al mismo tiempo que es más que razonable y, en consecuencia, debe ser acogido libremente. La respuesta cristiana al ateísmo moderno no consiste en demostrar que Dios es necesario, sino en mostrar que es el siempre mayor [49]. Dios no es necesario para explicar el mundo profano; trasciende todo lo mundano, todo lo funcional en el mundo y para el mundo; es el amor, que únicamente puede ser comprendido en amor y, por ende, en libertad. En este ámbito, toda argumentación presupone una opción. O para decirlo con Tomás de Aquino: conocer y querer están profundamente entrelazados. Por medio de este ascenso de la filosofía a la teología, von Balthasar conserva las posibilidades positivas de diálogo con el ateísmo abiertas por Welte y, al mismo tiempo, supera con

claridad las ambigüedades que necesariamente quedaban en el terreno de lo filosófico. Así, sobre la base de sugerencias que se encuentran en el propio Tomás de Aquino, el teólogo suizo logra transformar la cerrada metafísica clásica en una metafísica abierta que no puede ser consumada en sí misma y que solo en la teología es eliminada y superada, esto es, subsumida (*aufgehoben*).

Todas las formas de confrontación teológica con el ateísmo expuestas hasta ahora son, sin embargo, cuestionadas por la *teología política* [50] y por las preguntas a las que esta da pie en la *teología de la liberación* [51]. Una y otra propagan una nueva clase de teología que no se entiende a sí misma principalmente como reflexión sobre la fe, sino como reflexión sobre la praxis creyente. También el ateísmo moderno lo conciben ante todo como un problema práctico y político que únicamente puede ser superado por medio de una nueva praxis. Así pues, estas teologías persiguen retomar y redefinir la relación de teoría y praxis, desatendida por la teología. A no dudarlo, es un mérito de esta teología haber vuelto a llamar la atención, frente a las tendencias privatizadoras de la teología trascendental y la teología dialógica, sobre la dimensión práctica y política de la teología en general y del ateísmo moderno en particular. Con ello, la teología política y la teología de la liberación han propiciado una conciencia más aguda del problema. La idea de que la privatización moderna de la religión ha contribuido en parte al surgimiento del ateísmo moderno lleva a estas dos formas de teología al programa de una religión y una teología posburguesas que no incorporen acríticamente el sujeto moderno como resultado de la Modernidad y su proceso de privatización [52]. La antítesis reza en concreto: teología del pueblo [53]. El pueblo o la base no es aquí solo fin y destinatario de la teología, sino también lugar y sujeto de esta. La lucha por Dios se convierte así en lucha por posibilitar que todos sean sujetos libres ante Dios [54]. Por consiguiente, la nueva forma de hablar de Dios únicamente es posible en el contexto de una praxis liberadora.

Con todo ello, la teología política llama la atención sobre algunos aspectos que no son suficientemente atendidos en las teologías recientes que parten ya del sujeto, ya de la relación yo-tú. La pregunta es tan solo si ella misma no es víctima quizá de reduccionismos aún peores. Ya hemos indicado que la sociedad y, con ella, la dimensión política no es la única dimensión apropiada, ni siquiera la más abarcadora, para plantear el problema de Dios [55]. En consecuencia, la teología política ha ampliado entretanto de manera considerable su enfoque señalando que la religión debe ser política y mística a la vez [56]. Pero el ateísmo cuestiona justamente la condición de posibilidad de la mística entendida en el tradicional sentido teísta. Esta cuestión solo puede abordarse desde el punto de vista de la «praxis» si esta se concibe estrictamente en el sentido de la filosofía moderna, o sea, como praxis de la libertad, asumiendo justo la reprobada filosofía moderna de la libertad y replanteando en el horizonte de la libertad la pregunta metafísica por el sentido de la libertad en el conjunto de la realidad.

Puesto que en relación con –y como consecuencia de– la teología política se constatan sin cesar simplificaciones tópicas que imposibilitan todo debate serio, conviene hacer aquí aún algunas breves puntualizaciones. En primer lugar, una *cuestión previa*: si no se quiere recaer bajo el lema «religión y teología posburguesas» en una teología preburguesa, es necesario incorporar a la religión posburguesa todas las conquistas positivas de la subjetividad burguesa moderna, el progreso en el conocimiento y la realización de la libertad individual. Esto solo es posible, máxime tras el prolongado repudio de la Modernidad por la teología católica, si se reelabora de forma concreta la problemática moderna en vez de rechazarla globalmente y en abstracto. La *verdadera pregunta* es entonces si esta tarea puede afrontarse de manera adecuada bajo la mera consigna de la praxis [57]. «Praxis» es un término equívoco que puede referirse tanto al trabajo productivo (relación objeto-sujeto) como a la acción comunicativa libre (relación sujeto-sujeto). Si es invocado a manera de consigna o palabra mágica contra la supuestamente abstracta teoría como llamamiento a dirigirse a la realidad concreta, este concepto se define por una abstracta oposición a la teoría y deviene él mismo superficial y abstracto. Frente a ello conviene recordar la trivial verdad de que la relación de teoría y praxis constituye en primer lugar un problema teórico. Dignas de atención son en este contexto sobre todo las advertencias de Th. W. Adorno respecto de una praxis no conceptual que no reconoce más criterio que ella misma y se convierte, por ende, en irracional y totalitaria. «La fisionomía de la praxis es de extremada seriedad... Lo que no es estrecho de miras está representado por la teoría. A pesar de su falta de libertad, la teoría es la vicaria de la libertad en medio de lo carente de libertad» [58]. La teoría debidamente entendida es ella misma praxis, al igual que la praxis responsable es praxis razonable, o sea, teóricamente reflexionada. Por último, la profesión de fe en Dios no es teoría ni praxis en el sentido moderno del término, sino una forma lingüística *sui generis*, en la que se entrelazan elementos teóricos y elementos prácticos. De ahí que esa profesión de fe no se pueda comprender de forma adecuada dentro del marco previamente dado de una dialéctica de teoría y praxis en el fondo neomarxista. Por mucho que se sirva de formas de intelección humanas, la fe en Dios solamente puede comprenderse en último término a partir de sí misma [59]. Todo lo demás lleva a truncamientos de la fe, como los que son característicos del ateísmo moderno.

El intento de fundamentar la fe en Dios a partir de sí misma y llevar a cabo la confrontación con el ateísmo moderno desde una afirmación radical de la fe lleva a un último modelo de encuentro con el ateísmo, que puede ser calificado de dialéctico. Mientras que el modelo dialógico busca en la tradición de la teología natural una base común de comprensión a partir de la cual la fe en Dios y el ateísmo puedan entenderse y discutir entre sí, entablando un diálogo, el modelo dialéctico cuestiona justamente tal base común. No conoce ningún punto de contacto positivo, sino tan solo un enlace en forma

de contraposición. Esa es la dirección en la que una gran parte de la teología protestante contemporánea lleva a cabo la polémica con el ateísmo moderno.

3. La relación dialéctica entre el cristianismo y el ateísmo

La cuestión de la teología natural no fue en el siglo XVI un punto de controversia entre la Iglesia católica y las Iglesias reformadas. En la ortodoxia protestante del siglo XVII no se enseñaba sobre la cognoscibilidad natural –esto es, racional– de Dios nada distinto de lo que enseñaba la teología católica de la época. Hasta el siglo XIX no se produjo un cambio radical a este respecto, sobre todo en la teología liberal; y ya en el siglo XX, la cuestión de la teología natural se convirtió, con la *teología dialéctica de Karl Barth* [60], en un nuevo y hasta entonces desconocido punto de controversia, más aún, en el punto de controversia por excelencia [61].

El primer Barth de la *Carta a los Romanos* (1918; segunda edición en 1922) partía de la contraposición entre Dios y el mundo. Dios es el totalmente Otro, la crisis y la superación del mundo. El mensaje salvífico de Dios «no es un mensaje religioso ni un conjunto de noticias e informaciones sobre la divinidad o divinización del hombre, sino un mensaje sobre un Dios que es totalmente otro, del que el ser humano, en cuanto tal, nunca sabrá ni tendrá nada y del que precisamente por eso recibe la salvación» [62]. En consecuencia, la *analogia entis* es, para Barth, según la famosa formulación que aparece en el prólogo al primer volumen de su *Kirchliche Dogmatik* [Dogmática eclesial], una «invención del diablo» y la única razón seria para no convertirse al catolicismo [63]. La razón de esta formulación tan extremadamente mordaz salta a la vista: Barth ve la *analogia entis* y la teología natural en ella basada como afines a la teología modernista de la Ilustración y del liberalismo contra la que se dirige su lucha. En ellas, la naturaleza, la razón, la historia y la religiosidad natural del hombre se convierten, a su juicio, en marco y criterio de la fe; y el cristianismo, en un caso especial de lo humano neutro y general [64]. Este trasfondo debe ser tenido en cuenta para entender el famoso capítulo: «La revelación de Dios como subsunción (*Aufhebung*) de la religión», del volumen I/2 de la *Kirchliche Dogmatik*. La tesis central reza: «La religión es increencia; la religión es un asunto –en realidad habría que decir: el asunto– de la persona impía» [65]. Es una obstinada creación del ser humano, el arrogante intento del ser humano de apoderarse de Dios y configurarlo a su imagen y semejanza. Es idolatría y justificación por las obras [66]. La mística se convierte, por eso, en ateísmo; tanto la una como el otro son formas de la religión. Feuerbach tiene razón: el ateísmo divulga el misterio de la religión [67]. «La revelación no enlaza con la ya existente y confirmada religión del ser humano, sino que la contradice, al igual que antes la religión contradijo la revelación; la

subsume, al igual que antes la religión subsumió a la revelación» [68]. Esta contradicción, sin embargo, es de naturaleza dialéctica; la revelación subsume (*aufhebt*) a la religión en el doble sentido del verbo *aufheben*: la abole y la supera. Por eso se afirma: «La religión cristiana es la verdadera religión» [69].

Barth corrigió más tarde de manera considerable, por lo que afecta al contenido, su enérgica condena de la teología natural, tal como la entiende la teología católica por contraposición a la teología ilustrada, y realizó afirmaciones más positivas sobre las religiones [70]. Sin embargo, su proyecto originario ha tenido en la teología protestante del siglo XX repercusiones que difícilmente pueden ser pasadas por alto y que aquí tan solo podemos apuntar. Todas van a parar en el intento de fundamentar una *posición más allá del teísmo y el ateísmo*, para así, con el repudio del teísmo, asumir también las legítimas aspiraciones del ateísmo. De este modo, la frase sobre la muerte de Dios, que, como ha quedado dicho, se remonta a un antiguo himno eclesial luterano, debe ser reintroducida en la teología y, en ese sentido, «subsumida» teológicamente.

Este intento alcanza su máxima autenticidad en los apuntes que *D. Bonhoeffer* escribió durante su estancia en la cárcel nazi [71]. En ellos se esboza un cristianismo arreligioso. Aunque el concepto de religión de Bonhoeffer no es el de Barth, sí que coincide con este en que el presupuesto religioso pierde su vigencia, al menos hoy y en el futuro en nuestro mundo, que ha devenido arreligioso [72]. Pero el cristiano no tiene por qué lamentar este hecho, pues precisamente ello propicia «un conocimiento veraz de nuestra situación ante Dios». En efecto, el Dios de Jesucristo se deja expulsar del mundo en la cruz; es impotente y débil en el mundo, y solo de ese modo está a nuestro lado y nos ayuda. Así, puede afirmarse: «Ante Dios y con Dios vivimos sin Dios». La situación atea libera la mirada para percibir al Dios de la Biblia, «quien, a través de su impotencia en el mundo, gana poder y espacio» [73]. «El mundo emancipado es ateo y, por eso, quizá más cercano a Dios que el mundo no emancipado» [74]. En su respuesta al ateísmo moderno, Bonhoeffer parte, por consiguiente, de una renovada teología de la cruz.

Hasta la década de 1960 –o sea, en una situación totalmente distinta de la de su época– no tuvo Bonhoeffer una gran influencia, por desgracia a menudo bastante superficial. En la teología alemana, ese influjo se puso de manifiesto primero en el ala radical de la escuela de Bultmann, dentro de la cual *H. Braun* amplió el programa bultmanniano de desmitologización también a la concepción de Dios presupuesta en el Nuevo Testamento, interpretando existencialmente a Dios como «la causa de mi andar inquieto de un lado para otro», como «la causa de mi ser acogido por –y estar en deuda con– mis semejantes», como una «clase determinada de convivencia humana» [75]. De manera análoga busca *D. Sölle* una posibilidad de creer ateamente en Dios [76]. «Dios

acontece en lo que acontece entre las personas» [77]; la fe es «una clase determinada de vida» [78], «una forma determinada de existir» [79], un «movimiento existencial» [80]. Con este a-teísmo cristiano busca Sölle una posición más allá del teísmo y el ateísmo, que ella, sin embargo, simplifica en la medida en que los considera posiciones objetivadoras [81]. En el fondo, tanto su propia posición como la de Braun desembocan justo en lo que pretendía Feuerbach y no pueden ser distinguidas ya de un mero humanismo [82].

En la teología no alemana se llegó, enlazando directamente con K. Barth, con D. Bonhoeffer y en parte con Hegel, a la llamada teología de la muerte de Dios [83], que tanto dentro de la teología como, sobre todo, fuera de ella suscitó numerosos gestos de reprobación. Esta expresión tiene, en concreto, múltiples significados: desde la muerte de Dios en la moderna cultura secularizada (G. Vahanian), en el lenguaje (P. van Buren) o en el silencio de Dios (W. Hamilton), hasta teologías kenóticas extremas, según las cuales Dios murió en Jesucristo en un sentido histórico-universal (Th. J. J. Altizer). Estas ideas fueron popularizadas en el libro del obispo anglicano J. A. T. Robinson *Honest to God* [Sincero para con Dios] [84], un *totum revolutum* lleno de simplificaciones que, no obstante, consiguió formular lo que muchos de algún modo sentían. Con todo, pronto se puso de manifiesto que esta moda teológica era incoherente y contradictoria. Pues si Dios está muerto, entonces también lo está la teología, algo que entretanto bien puede afirmarse, al menos de la teología de la muerte de Dios. Esta corriente teológica, lejos de confrontarse con el ateísmo, capituló ante él, privándose con ello de toda posibilidad de argumentar desde bases no ateas. No quedó más que palabrería teológica sin contenido alguno.

Un intento más serio de abordar estas cuestiones no volvemos a encontrarlo hasta *El Dios crucificado* de *J. Moltmann*. Este, siguiendo por completo a Barth y Bonhoeffer, parte de «la cruz de Cristo como fundamento y crítica de la teología cristiana» [85]. Con ello queda excluida la teología natural, que, por así decir, quiere hablar de Dios prescindiendo de la cruz en un proceso de inferencia desde la realidad experimentable a su fundamento absoluto, con lo cual se llega a la concepción teísta de un Dios incapaz de sufrir [86]. En el rechazo de este Dios teísta radica la legitimidad del «ateísmo cristiano» [87]. El enfoque gnoseológico de Moltmann no es la analogía, sino la dialéctica [88]. Aquí Dios es conocido desde su contrario, y la impiedad es, en cierto modo, el presupuesto del conocimiento de Dios. Pues si se parte de la muerte de Dios en la cruz y uno se la toma en serio, entonces el ateísmo forma parte de la realidad de Dios y es al mismo tiempo subsumido en esta. Así pues, el ateísmo es anticipado, alcanzado y enromado por el Dios que cuelga en la cruz. El ateísmo y el teísmo son subsumidos desde la cruz. «Con la teología trinitaria de la cruz, la fe elude la controversia y la

disyuntiva entre teísmo y ateísmo» [89]. La consecuencia que extrae Moltmann es, sin embargo, que Dios está involucrado en la historia de pecado de la humanidad de una manera casi hegeliana, de suerte que ya no es posible distinguir entre el ser de Dios en sí y para sí (Trinidad inmanente) de la historia de su pasión en el mundo. En este punto, el radical enfoque de teología de la revelación o de la cruz «desde arriba» de Moltmann se transforma de forma brusca y dialéctica en un concepto de Dios casi mitológico y trágico que ya no diferencia suficientemente a Dios del mundo. La originaria dialéctica se convierte de golpe en identidad. Los extremos se tocan.

La pregunta que hay que plantear a la teología dialéctica fundada por Karl Barth [90] es si la trascendencia de Dios y su palabra pueden salvaguardarse sin convertir al ser humano y su respuesta –tanto positiva como negativa– en un aspecto de la palabra y la acción de Dios, lo que fácilmente lleva a hacer de Dios un aspecto del ser humano. Esto significa que hay que concebir a este como un interlocutor creado por Dios y dotado además de libertad, o sea, de relativa autonomía, al que Dios presupone en su revelación como capaz de escuchar y comprender la palabra divina (*potentia oboedientialis*). Así pues, la analogía de la fe (*analogia fidei*) presupone, por mor de sí misma, una analogía creatural (*analogia entis*). Esta no constituye un marco previo y autónomo de la revelación, que limite a esta y la convierta en un caso especial de un universal dado de antemano; se trata más bien de la condición *sine qua non* de la revelación, presupuesta por esta misma como su propia posibilitación. En aras de la revelación y como fórmula de la creaturidad, la *analogia entis* es, trascendiéndose por completo a sí misma, pura potencialidad para acoger a Dios [91].

Así pues, tampoco en la teología protestante contemporánea se halla en modo alguno ausente el genuino objetivo de la teología natural. En el contexto del problema de Dios, ese objetivo sigue estando muy vivo en los teólogos procedentes de la teología de la correlación de *P. Tillich*, por ejemplo en los análisis fenomenológicos de *L. Gilkey* [92] y en la nueva filosofía de la naturaleza de la *teología del proceso* [93]. Quien con mayor énfasis lo hace valer es *W. Pannenberg* [94]. Este reprocha a la radical perspectiva creyente de K. Barth que no vaya más allá de la afirmación vacía de Dios y que constituya, por tanto, un ejemplo extremo de subjetividad moderna. «Entre los ejemplos de desmesurada adaptación de la teología a las modas intelectuales de la época se cuenta el hecho de que la teología dialéctica haya creído poder aceptar la argumentación atea y sobrepujarla mediante una fe radical en la revelación. Por lo que respecta al esfuerzo intelectual de los teólogos, eso representa la más barata forma de modernidad» [95]. En el fondo, el ateísmo se convierte así paradójicamente en presupuesto natural de la fe y, por ende, de la teología natural [96]. Pero si no tiene ya

ningún punto de apoyo en el carácter interrogativo de la existencia humana, la fe se torna irracional y autoritaria [97]. Contrariamente a ello, la teología y la Iglesia deberían en la actualidad desprenderse de su figura autoritaria y arrostrar con argumentos el ateísmo moderno.

Dentro de la teología protestante contemporánea, la posición barthiana no es la única forma de confrontarse con el ateísmo moderno. Junto a ella, la *posición luterana* es introducida hoy en el debate sobre todo por *G. Ebeling* [98] y *E. Jüngel* [99]. Coincide con la posición barthiana en que el verdadero conocimiento de Dios se da únicamente en la fe. «Pues la fe y Dios forman una unidad». Quien pretende encontrar a Dios al margen de la fe termina encontrando al diablo. Pero es la fe la que hace tanto a Dios como al ídolo [100]. Allí donde se establece una relación tan estrecha entre Dios y la fe, la sospecha feuerbachiana de proyección parece imponerse directamente. Así pues, la posición luterana, por su enfoque más específico, está expuesta a la tentación atea [101]. Sin embargo, en el fondo no podría ser más distante del ateísmo. Pues Lutero afirma: «Aquello en lo que pones tu corazón y a lo que se lo confías es propiamente tu Dios» [102]; Feuerbach, en cambio, dice: «Su corazón es su dios» [103].

La pregunta es, sin embargo, cómo se puede no solo afirmar, sino hacer comprensible para el no creyente esta diferencia fundamental; esto es, cómo mostrar la inteligibilidad universal y, por ende, la racionalidad de lo creído. En este punto, la posición luterana se diferencia de la barthiana en que no solo afirma la correlación entre Dios y la fe, sino también la correlación entre la fe (o la Palabra) y la situación [104]. En la palabra «Dios» y en la palabra de Dios no solo se manifiesta Dios, sino que también se revela la situación del hombre. En efecto, la palabra «Dios» y la palabra de Dios afectan incluso a la situación fundamental del ser humano en cuanto situación verbal; concierne al hombre en su condición lingüística [105]. El término «Dios» hace referencia a que «el ser humano, en su condición lingüística, no es dueño de sí. Vive del poder de una palabra que no es la suya y, al mismo tiempo, anhela el poder de una palabra que tampoco puede ser la suya» [106]. Dios es, por consiguiente, el misterio de la realidad [107]. Mas el ser humano, dada su condición lingüística, únicamente conoce este misterio en la palabra y a través de la palabra; solo en la palabra sale a la luz la verdad sobre Dios y el hombre. Solo la palabra de Dios evidencia que al ser humano, por naturaleza, le interesa Dios. Por eso no es posible conocer a Dios como misterio de la realidad con anterioridad a la palabra; pero la palabra «Dios» y la palabra de Dios pueden verificarse en el ser del hombre y del mundo en el sentido de *verum facere*, de hacerse verdad, de llevar a la verdad [108].

La controversia con el ateísmo es, por consiguiente, una disputa sobre el mundo y sobre el ser humano. Pero esta disputa –a diferencia de lo que ocurre en la teología natural, tal cual en parte aparece también, y sobre todo, en la relación dialogal entre la fe en Dios y el ateísmo moderno– no se lleva a cabo sobre la base común neutral de una posibilidad natural de conocimiento de Dios previa tanto a la fe como a la increencia. La fe no es –y aquí coincide la crítica de Lutero con la de Barth– un caso especial de un universal englobante [109]. El punto de partida es la realidad de la fe, que sale al encuentro de la realidad de la increencia como situación fáctica del ser humano, a fin de hacer ver a este la perdición y el error en los que vive. El punto de partida es la promesa de Dios, la *promissio* de la palabra revelada, a la que la fe responde, pero la increencia se cierra. El pensamiento luterano no se mueve en el esquema: conocimiento natural de Dios y conocimiento sobrenatural de Dios, sino en el esquema: ley y Evangelio [110].

Ahora bien, la consecuencia de esta tesis –a saber, que el conocimiento verdadero de Dios es posible solo desde la fe en la palabra de Dios– consiste en que nunca podemos hablar de Dios haciendo abstracción del hombre, sino solo de Dios para mí y para nosotros, de Dios en su relación con el hombre [111]. Quien prescinde de esta relación y habla en abstracto del ser de Dios en sí corre el peligro de objetivar a Dios y privarlo asimismo de su divinidad. Afirmar la existencia de Dios es entonces ateísmo en igual medida que negarla [112]. Por eso, el lugar de la antigua ontología de la sustancia debe ser ocupado por un pensamiento relacional. A este respecto vale lo siguiente: «La idea de Dios al margen del mundo es una mera noción límite, que expresa la verdad de que en la relación de Dios y el mundo la primacía absoluta corresponde a Dios» [113]. Por lo demás es cierto que el «Deus supra nos, nihil ad nos», o sea, que el Dios que está por encima de nosotros no nos concierne [114]. Con ello desaparece también la clásica distinción entre el ser de Dios concebido en reposo y la actividad divina. De la idea de que el ser de Dios no puede ser pensado al margen de su actividad se sigue que «el ser de Dios [está] en devenir» [115]. Esto se aproxima peligrosamente a la afirmación de Hegel de que Dios no puede ser sin el mundo, con todas sus ambigüedades [116]. Por consiguiente, también la versión luterana de la relación dialéctica de fe e increencia corre el riesgo de transformarse en una identidad de ambas, de suerte que no resulte posible ya distinguir una de otra de un modo argumentativamente acreditado y la diferencia entre ellas se convierta en una afirmación decisionista. Así pues, ni la antigua ontología de la sustancia ni la teología relacional desarrollada a partir del pensamiento de Lutero parecen conjurar de raíz el peligro de ateísmo.

Es interesante, sin embargo, que *Lutero y Tomás* no solo estén expuestos a idéntico peligro, sino que además ambos se aproximen sorprendentemente en sus afirmaciones positivas. Es sabido que, según Tomás, de Dios podemos conocer mejor lo que no es que lo que es. No tan sabido es que esto, a juicio del Aquinate, vale asimismo

para la fe. Ni siquiera a través de la revelación conocemos lo que Dios es; con él estamos unidos «quasi ignoto» (como con un desconocido). A través de la revelación conocemos meramente un número mayor de sus obras y también obras más sublimes [117]. Es innegable que esta tesis de Tomás se halla en tensión con los múltiples pasajes en los que hace afirmaciones sobre el ser de Dios. De todos modos, este pasaje muestra que *entre la teología metafísicamente determinada de Tomás y la teología relacional de procedencia luterana no existe una oposición excluyente*; antes bien, se trata de *dos proyectos complementarios* que en el fondo intentan decir lo mismo, pero tanto uno como otro tropiezan con límites, conllevan sus riesgos y, en consecuencia, precisan de un complemento crítico recíproco. En esta cuestión fundamental, en la que ambos se juegan el ser o no ser, únicamente pueden estar a la altura de su tarea común si, en vez de rivalizar, colaboran entre sí.

Si echamos la vista atrás, podemos constatar a modo de resumen una *profunda aporía común a todas las posiciones teológicas estudiadas en relación con el ateísmo moderno*. Esta aporía afecta tanto a la posición apologética y a la dialogal, que recurren a la teología natural, como a las posiciones dialécticas, que niegan esa posibilidad y, justo por eso, corren el peligro de transformarse en una teología puramente natural. Seguramente no nos equivocamos si afirmamos que aquí tenemos que vérnoslas con la aporía de la teología contemporánea por antonomasia. Carecemos de lenguaje y de categorías perfeccionadas para hablar con claridad de Dios. Una vez que la filosofía –ya sea decidida, ya sea tácitamente o también solo por condicionamientos metodológicos– se ha vuelto atea, todos los conceptos filosóficos, el de sustancia tanto como el de relación, se prestan a ser malentendidos en sentido ateo. A la vista del ateísmo, la fe y, con ella, la teología no pueden por menos de replantear de un modo fundamental la pregunta por sus propios presupuestos y su condición de posibilidad. Sin embargo, esta pregunta teológica básica ha ganado en precisión respecto de la pregunta conclusiva del capítulo anterior. Si el capítulo anterior concluyó poniendo de relieve la pregunta fundamental de la metafísica –la pregunta por el ser– como el único horizonte adecuado al problema de Dios, ahora debemos aquilatar esa pregunta. Ello resulta necesario tanto por la crítica de la propia filosofía a la ontoteología tradicional como por las interpelaciones críticas de la teología dialéctica. *La pregunta es ahora qué relación guardan entre sí más en concreto el problema de Dios y el problema del ser y si hemos de abordar el problema de Dios en el horizonte del problema del ser o el problema del ser en el horizonte del problema de Dios*. De este modo se plantea de nuevo la pregunta por la relación entre fe y pensamiento, entre teología y filosofía, entre teología natural y teología de la revelación. Con ello llegamos a la fundamentación de nuestra propia respuesta al desafío que representa el ateísmo moderno.

1. Ambos puntos de vista recibieron su formulación clásica en TOMÁS DE AQUINO, *Summa theol.* I q. 1 a. 8.

2. Al respecto, cf. J.-M. GONZÁLEZ-RUIZ, «L'ateismo nella Biblia», en G. Girardi (ed.), *L'ateismo contemporaneo*, vol. 4, Torino 1969, 5-20 [trad. esp.: «El ateísmo en la Biblia», en *El ateísmo contemporáneo*, vol. 4, Cristiandad, Madrid 1971].

3. Al respecto, cf. A. M. JAVIERRE, «L'ateismo nei Padri della chiesa», en G. Girardi (ed.), *L'ateismo contemporaneo*, vol. 4, *op. cit*., 21-42 [trad. esp.: «El ateísmo en los padres de la Iglesia», en *El ateísmo contemporáneo*, vol. 4, Cristiandad, Madrid 1971].

4. Cf. ANSELMO DE CANTERBURY, *Proslogion* 3s.

5. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.* q. 22 a. 2 ad 1; cf. ID., I *Sent.* a. 3 q. 1 a. 2.

6. Cf. ID., *Summa theol*. II/II q. 2 a. 3 u. 5; ID., *De Ver.* q. 14 a. 11.

7. Cf. ID., *De Ver*. q. 14 a. 11 ad 1.

8. Cf. ID., *Summa theol*. I/II q. 89 a. 6; al respecto, cf. M. SECKLER, *Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin*, Mainz 1961, 232-258.

9. Cf. DH 2901s.

10. Cf. *Conciliorum oecumenicorum Decreta* (ed. de J. Alberigo y otros), 708s.

11. Cf. DH 3004 y 3026.

12. Cf. DH 3021-3023.

13. Cf. A. ROHRBASSER (ed.), *Heilslehre der Kirche*, Freiburg (Suiza) 1953, n. 184; nn. 1093-1095.

14. Cf. *ibid*., nn. 992-996.

15. Cf. *ibid*., nn. 736, 751, 936 y 1589. Por lo demás, el papa Pío XII acentúa de nuevo en la encíclica *Humani generis* (1950) la posibilidad del conocimiento natural del Dios personal (!), aunque analiza pormenorizadamente las dificultades con las que tropieza. Cf. DH 3875 y 3892.

16. Cf. JUAN XXIII, Encíclica *Mater et magistra* (1963), nn. 207-215.

17. Cf. PABLO VI, Encíclica *Ecclesiam suam* (1964), nn. 96-98.

18. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes* 19. Cf. P. LADRIÈRE, «L'Athéisme au Concile Vatican II»: *Archives de sociologie des religions* 16 (1971), n. 32, 53-84; Ch. MOELLER, «Die Geschichte der Pastoralkonstitution», en LThK[2] Vat II, vol. 3, 242-278; J. RATZINGER, «Kommentar zu Gaudium et spes 19-22», en *ibid*., 336-354; J. FIGL, *Atheismus als theologisches Problem. Modelle der Auseinandersetzung in der Theologie der Gegenwart* (Tübinger Theol. Stud., 9), Mainz 1977, 31-81.

19. Cf. R. GARAUDY, «Vom Bannfluch zum Dialog», en R. Garaudy, J. B. Metz y K. Rahner, *Der Dialog, oder: Ändert sich das Verhältnis zwischen Katholizismus und Marxismus?*, *op. cit*., 27-118.

20. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes* 21. Es importante que no se diga: *damnat*, sino: *reprobat*. Asimismo tiene relevancia el hecho de que el concilio, a pesar de numerosas mociones en sentido contrario, evite mencionar y condenar expresamente el comunismo. Al respecto, cf. J. RATZINGER, «Kommentar zu Gaudium et spes 19-22», art. cit., 340s y 344.

21. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes* 19 (DH 4319).

22. Cf. *ibid*. 21 (DH 4321).

23. Cf. *ibid*.

24. Cf. *ibid*.

25. Cf. *ibid*. 22 (DH 4322).

26. Véase sobre todo la encíclica *Redemptor hominis* [1979] (DH 4640-4645).

27. Al respecto, cf. J. RATZINGER, «Kommentar zu Gaudium et spes 19-22», art. cit., 346s.

28. *Ibid*., 338.

29. *Ibid*., 343.

30. Para el actual debate sobre el problema de Dios (aparte de los autores que se tratarán a continuación), cf. J. LACROIX, *Wege des heutigen Atheismus*. Freiburg/Basel/Wien 1960 [trad. esp. del orig. francés: *El ateísmo moderno*, Herder, Barcelona 1964]; H. GOLLWITZER, *Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens*, München 1963; J. C. MURRAY, *Das Gottesproblem gestern und heute*, Freiburg/Basel/Wien 1965; H. ZAHRNT, *Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*, München 1966 [trad. esp.: *A vueltas con Dios: la teología protestante en el siglo XX*, Hechos y Dichos, Zaragoza 1972]; ID. (ed.), *Gespräch über Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert. Ein Textbuch*, München 1968; ID., *Gott kann nicht sterben. Wider die falschen Alternativen in Theologie und Gesellschaft*, München 1970 [trad. esp.: *Dios no puede morir*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1971]; C. H. RATSCHOW, *Gott existiert. Eine dogmatische Studie*, Berlin 1966; N. KUTSCHKI (ed.), *Gott heute. Fünfzehn Beiträge zur Gottesfrage*, Mainz/München 1967 [trad. esp.: *Dios hoy: ¿problema o misterio?*, Sígueme, Salamanca 1967]; H. J. SCHULTZ (ed.), *Wer ist das eigentlich – Gott?*, München 1969 [trad. esp.: *¿Es esto Dios?*, Herder, Barcelona 1973]; E. CASTELLI (ed.), *L'analyse du langage théologique. Le nom de Dieu*, Paris 1969; W. KASPER, *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970, espec. 101-143 [trad. esp.: *Fe e historia*, Sígueme, Salamanca 1974]; E. CORETH y J. B. LOTZ, *Atheismus kritisch betrachtet*, München/Freiburg 1971; E. BISER, *Theologie und Atheismus. Anstöße zu einer theologischen Aporetik*. München 1972; J. BLANK et al., *Gott-Frage und moderner Atheismus*,

Regensburg 1972; J. RATZINGER (ed.), *Die Frage nach Gott* (Quaest. disp. 56), Freiburg/Basel/Wien 1972 [trad. esp.: *Dios como problema*, Cristiandad, Madrid 1973]; H. FRIES (ed.), *Gott, die Frage unserer Zeit*, München 1972; ID., *Abschied von Gott? Eine Herausforderung – Versuch einer Antwort*, Freiburg/Basel/Wien 1974[3]; K. RAHNER (ed.), *Ist Gott noch gefragt? Zur Funktionslosigkeit des Gottesglaubens*, Düsseldorf 1973; B. CASPER, *Wesen und Grenzen der Religionskritik. Feuerbach – Marx – Freud*, Würzburg 1974; R. SCHAEFFLER, *Die Religionskritik sucht ihren Partner. Thesen zu einer erneuerten Apologetik*, Freiburg/Basel/Wien 1974; J. MÖLLER, *Die Chance des Menschen – Gott genannt. Was Vernunft und Erfahrung von Gott sagen können*, Zürich/Einsiedeln/Köln 1975; W. KERN, *Atheismus, Marxismus, Christentum*, Innsbruck 1976; H. DÖRING, *Abwesenheit Gottes. Fragen und Antworten heutiger Theologie*, Paderborn 1977; H. KÜNG, *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*, München 1978 [trad. esp.: *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*, Trotta, Madrid 2010[2]]; W. BRUGGER, *Summe einer philosophischen Gotteslehr*e, München 1979; P. EICHER (ed.), *Gottesvorstellung und Gesellschaftsentwicklung*, München 1979; H. R. SCHLETTE (ed.), *Der moderne Agnostizismus*, Düsseldorf 1979; K. H. WEGER (ed.), *Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart. Autoren-Lexikon von Adorno bis Wittgenstein*, Freiburg/Basel/Wien 1979 [trad. esp.: *La crítica religiosa en los tres últimos siglos: diccionario de autores y escuelas*, Herder, Barcelona 1986]; ID., *Der Mensch vor dem Anspruch Gottes. Glaubensbegründung in einer agnostischen Welt*, Graz/Wien/Köln 1981.

31. Para el enfoque teológico de K. Rahner, cf. B. VAN DER HEIJDEN, *Karl Rahner. Darlegung und Kritik seiner Grundposition*, Einsiedeln 1973; K. FISCHER, *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners* (Ökumenische Forschungen II/5), Freiburg/Basel/Wien 1974; K. LEHMANN, «Karl Rahner», en H. Vorgrimler y R. van der Gucht (eds.), *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Bahnbrechende Theologen*, Freiburg/Basel/Wien 1970, 143-181; P. EICHER, *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie*, München 1977; K.-H. WEGER, *Karl Rahner. Eine Einführung in sein theologisches Denken*, Freiburg/Basel/Wien 1978 [trad. esp.: *Karl Rahner: introducción a su pensamiento teológico*, Herder, Barcelona 1982]; W. KASPER «Karl Rahner – Theologe in einer Zeit des Umbruchs»: ThQ 159 (1979), 263-271. K. RAHNER fundamentó esta teoría ya en su temprana obra: *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, Innsbruck 1939 [trad. esp.: *Espíritu en el mundo: metafísica del conocimiento finito según santo Tomás de Aquino*, Herder, Barcelona 1963]; y la desarrolló desde el punto de vista de la filosofía de la religión en *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, ed. de J. B. Metz, München 1980[2] [trad. esp.: *Oyente de la palabra: fundamentos para una filosofía de la religión*, Herder, Barcelona 2009[2]]; resumidamente en *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*,

Freiburg/Basel/Wien 1976[6] [trad. esp.: *Curso fundamental sobre la fe: introducción al concepto de cristianismo*, Herder, Barcelona 2007[7]].

32. Cf. K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, vol. 8, Zürich 1967, 187-212; véase también Id., *Schriften zur Theologie*, vol. 9, Zürich 1970, 177-196; Id., «Atheismus», en *Sacramentum mundi* I, *op. cit*., 372-383 [trad. esp.: «Ateísmo», en *Sacramentum mundi*, vol. 1, *op. cit*., 456-469].

33. Cf. J. Figl, *Atheismus als theologisches Problem*, *op. cit*., 175s.

34. Esta tesis se encuentra ya en M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1960[6], 1s, 21s, 436s y *passim* [trad. esp.: *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid 2009]; Id., *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt 1955, 8-13 [trad. esp.: *¿Qué es metafísica?*, Renacimiento, Sevilla 2003]; Id., *Holzwege*, *op. cit*., 195s, 238-247 y *passim.*

35. Cf. Id., «Die Zeit des Weltbildes», en Id., *Holzwege*, 69-204 [trad. esp.: «La época de la imagen del mundo», en *Caminos de bosque*, *op. cit*., 63-90]; Id., «Die Frage nach der Technik», en *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1959[2], 13-44 [trad. esp.: «La pregunta por la técnica», en Id., *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona 2001[2], 9-38].

36. Id., *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957[3], 70s [trad. esp.: *Identidad y diferencia*, Anthropos, Barcelona 2013].

37. Cf. Id., «Nietzsches Wort «Gott ist tot»», en Id., *Holzwege*, *op. cit*., 244s [trad. esp.: «La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»», en Id., *Caminos de bosque*, *op. cit*., 157-198].

38. Cf. Id., *Was ist Metaphysik?*, *op. cit*., 42.

39. Para lo que sigue, cf. en especial B. Welte, «Die philosophische Gotteserkenntnis und die Möglichkeit des Atheismus», en Id., *Zeit und Geheimnis. Philosophische Abhandlungen zur Sache Gottes in der Zeit der Welt*, Freiburg/Basel/Wien 1975, 109-123; Id., «Versuch zur Frage nach Gott», en *ibid*., 124-138; Id., *Religionsphilosophie*, Freiburg/Basel/Wien 1978, 150-165 [trad. esp.: *Filosofía de la religión*, Herder, Barcelona 1982].

40. Esta posición posnihilista se encuentra también en H. Küng, *Existiert Gott?*, *op. cit.*

41. Cf. B. Welte, «Eckhart – Interpretation: Meister Eckhart als Aristoteliker», en Id., *Auf der Spur des Ewigen. Philosophische Abhandlungen über verschiedene Gegenstände der Religion und der Theologie*, Freiburg/Basel/Wien 1965, 197-210; Id., *Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken*, Freiburg/Basel/Wien 1979.

42. Cf. Id., «Nietzsches Atheismus und das Christentum», en *Auf der Spur des Ewigen*, *op. cit*., 228-261 [trad. esp.: *El ateísmo de Nietzsche y el cristianismo*, Taurus, Madrid 1962].

43. Cf. J. Figl, *Atheismus als theologisches Problem*, *op. cit*., 205s.

44. Para lo que sigue, cf. H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, vol. III/1: *In Raum der*

Metaphysik, *op. cit*., 943-983 [trad. esp.: *Gloria: una estética teológica*, vol. 5: *Metafísica, Edad Moderna*, *op. cit*.]; ID., «Der Zugang zur Wirklichkeit Gottes», en MySal I, 15-45 [trad. esp.: «El camino de acceso a la realidad de Dios», en MySal (esp.) II/2, 41-74].

45. ID., *Herrlichkeit*, vol. III/1, *op. cit*., 945.

46. Cf. ID., «Der Zugang zur Wirklichleit Gottes», art. cit., 18.

47. Cf. PLATÓN, *Politeia* (*La república*) VI,505a-509c; *Carta* VII,341c. Otros testimonios de la filosofía pueden leerse en H. U. VON BALTHASAR, «Der Zugang zur Wirklichleit Gottes», art. cit., 22s; von Balthasar remite también, entre otros, a TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.* q. 22 a. 2 ad 2.

48. Así reza la fórmula de E. JÜNGEL, *Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen* (Beiträge zur evangelischen Theologie 61), München 1972, 7 y *passim*.

49. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*, Wien – München 1956, 144-153 [trad. esp.: *El problema de Dios en el hombre actual*, Guadarrama, Madrid 1966]. Para este motivo fundamental del pensamiento de von Balthasar, cf. H. P. HEINZ, *Der Gott des Je-mehr. Der christologische Ansatz Hans Urs von Balthasars* (Disputationes Theologicae, 3). Frankfurt a.M. 1975.

50. Aquí nos circunscribimos a la teología política tal como es propuesta por J. B. METZ. Sus publicaciones más relevantes al respecto son: *Zur Theologie der Welt*, *op. cit*., 75-88, 99-115; «Apologetik», en *Sacramentum mundi* I, *op. cit*., 266-276 [trad. esp.: «Apologética», en *Sacramentum mundi* I, *op. cit*., 361-371]; *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, *op. cit*.; *Jenseits bürgerlicher Religion*, *op. cit.* Para el debate, cf. H. PEUKERT (ed.), *Diskussion zur «politischen Theologie»*, Mainz/München 1969; H. MAIER, *Kritik der politischen Theologie*, Einsiedeln 1970; G. BAUER, *Christliche Hoffnung und menschlicher Fortschritt. Die politische Theologie von J. B. Metz als theologische Begründung gesellschaftlicher Verantwortung des Christen*, Mainz 1976; S. WIEDENHOFER, *Politische Theologie*, Stuttgart 1976 (con bibliografía). Véase también el informe bibliográfico de J. B. METZ, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, *op. cit*., 44s, notas 1 y 2.

51. De la extensísima bibliografía al respecto nos limitamos a señalar aquí unas cuantas obras: G. GUTIÉRREZ, *Theologie der Befreiung* (Gesellschaft und Theologie. Systematische Beiträge 11), München/Mainz 1973 [orig. esp.: *Teología de la liberación: perspectivas*, Sígueme, Salamanca 1987[13]]; H. ASSMANN, *Theology for a Nomad Church*, London 1975; J. L. *Segundo*, *The Liberation of Theology*, New York 1976 [orig. esp.: *Liberación de la teología*, Carlos Lohlé, Buenos Aires 1975]; J. M. BONINO, *Theologie im Kontext der Befreiung* (Theologie der Ökumene, 15), Göttingen 1977 [ed. esp. a partir del orig. ingl.: *La fe en busca de eficacia*, Sígueme, Salamanca 1977]; P. HÜNERMANN

y G. D. FISCHER (eds.), *Gott im Aufbruch. Die Provokation der lateinamerikanischen Theologie*, Freiburg/Basel/Wien 1974; K. RAHNER et al. (eds.), *Befreiende Theologie. Der Beitrag Lateinamerikas zur Theologie der Gegenwart*, Stuttgart 1977.

52. Cf. J. B. METZ, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, *op. cit.*, 42.

53. Cf. *ibid.*, 120-135; ID., *Jenseits bürgerlicher Religion*, *op. cit.*, 111-127; L. BOFF, *Die Neuentdeckung der Kirche. Basisgemeinden in Lateinamerika*, Mainz 1980 [trad. esp. del orig. portugués: *Eclesiogénesis: las comunidades de base reinventan la Iglesia*, Sal Terrae, Santander 1986[5]]; A. EXELER y N. METTE (eds.), *Theologie des Volkes*, Mainz 1978.

54. Cf. *ibid.*, 59 y 65ss.

55. Cf. *supra*, 60s.

56. Así sobre todo J. B. METZ, *Zeit der Orden. Zur Mystik und Politik der Nachfolge*, Freiburg/Basel/Wien 1977 [trad. esp.: *Las órdenes religiosas: su misión en un futuro próximo como testimonio vivo del seguimiento de Cristo*, Herder, Barcelona 1978].

57. Para el concepto de praxis, su historia y problemática, cf. M. THEUNISSEN, «Die Verwirklichung der Vernunft. Zur Theorie-Praxis-Diskussion im Anschluß an Hegel»: *Philosophische Rundschau* 1970, supl. 6; P. ENGELHARDT (ed.), *Zur Theorie der Praxis. Interpretationen und Aspekte* (Walberberger Studien der Albertus-Magnus-Akademie, Philosophische Reihe 2), Mainz 1970; L. BERTSCH, *Theologie zwischen Theorie und Praxis. Beiträge zur Grundlegung der praktischen Theologie*, Frankfurt a.M. 1975; K. LEHMANN, «Das Theorie-Praxis-Problem und die Begründung der Praktischen Theologie», en F. Klostermann y R. Zerfaß (eds.), *Praktische Theologie heute*, München/Mainz 1974, 81-102; R. BUBNER, *Theorie und Praxis – eine nachhegelsche Abstraktion*, Frankfurt a.M. 1971.

58. Th. W. ADORNO, «Marginalien zu Theorie und Praxis», en ID., *Stichworte. Kritische Modelle I*, Frankfurt a.M. 1969, 173 [trad. esp.: «Notas marginales sobre teoría y praxis», en *Consignas*, Amorrortu, Buenos Aires 1973].

59. Metz intenta tener en cuenta este punto de vista en su tesis sobre la memoria o el recuerdo; véase su versión más reciente en J. B. METZ, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, *op. cit.*, 161-180. Pero esta categoría fundamental la discute solo en el marco de los conceptos filosóficos de memoria a lo largo de la historia y en la actualidad; en cambio, al sentido bíblico y sacramental-litúrgico de la anámnesis o memoria apenas le concede relevancia.

60. La bibliografía sobre Barth ha devenido entretanto ilimitada. Nosotros nos atenemos a la presentación de H. U. VON BALTHASAR, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Einsiedeln 1976[4], determinante para la recepción y la crítica católicas de Barth. El artículo de E. JÜNGEL, «Karl Barth», en TRE V, 251-268, ofrece una excelente visión de conjunto del debate sobre Barth.

61. Cf. *infra*, 148ss.

62. K. Barth, *Der Römerbrief*, Zollikon/Zürich 1967[10], 4 [trad. esp.: *Carta a los Romanos*, BAC, Madrid 1998].

63. Cf. Id., *Die Kirchliche Dogmatik* I/1, VIIIs.

64. Cf. *ibid*., 35ss, 198ss, 250ss y *passim*.

65. Cf. Id., *Die Kirchliche Dogmatik* I/2, 327.

66. Cf. *ibid*., 343 y 387.

67. Cf. *ibid*., 350.

68. *Ibid*., 331.

69. *Ibid*., 357.

70. Cf. las afirmaciones de K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik* III/2, sobre la *analogia relationis* (262s, 390s), que, pese a ser diferenciada de la *analogia entis*, se aproxima mucho, por lo que al contenido se refiere, a lo que pretende decir la teología católica. Para profundizar aún más en la cuestión, véase Id., *Die Kirchliche Dogmatik* IV/3, 157s.

71. Para D. Bonhoeffer, cf. E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer. Theologe, Christ, Zeitgenosse*, München 1970[3]; E. Feil, *Die Theologie Bonhoeffers. Hermeneutik – Christologie – Weltverständnis* (Gesellschaft und Theologie. Systematische Beiträge 6), München/Mainz 1971.

72. Cf. D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, *op. cit*.

73. *Ibid*., 394.

74. *Ibid*., 396.

75. Cf. H. Braun, «Die Problematik einer Theologie des Neuen Testaments», en Id., *Gesammelte Studien zum NT und seiner Umwelt*, Tübingen 1962, 341.

76. Cf. D. Sölle, *Atheistisch an Gott glauben. Beiträge zur Theologie*, Olten / Freiburg i.Br. 1968.

77. Id., *Das Recht ein anderer zu werden*. *Theologische Texte* (Theologie und Politik 1), Neuwied/Berlin 1972, 66.

78. Id., *Atheistisch an Gott glauben*, 79.

79. *Ibid*., 82.

80. *Íbid*., 81 y 86.

81. Cf. Id., *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem «Tode Gottes»*, Stuttgart/Berlin 1965, 11.

82. Para una confrontación con las ideas de Sölle, cf. H. Gollwitzer, *Von der Stellvertretung Gottes. Christlicher Glaube in der Erfahrung der Verborgenheit Gottes. Zum Gespräch mit Dorothee Sölle*, München 1968[2]; Id., *Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens* (Beiträge zur evangelischen Theologie 34), München 1968[5]; W. Kern,

Atheismus – Marxismus – Christentum, *op. cit.*, 134-151, espec. 137s; H. W. BARTSCH (ed.), *Post Bultmann locutum. Zur Mainzer Diskussion der Professoren D. Helmut Gollwitzer und D. Herbert Braun*, vol. 2 (Theologische Forschung 37), Hamburg-Bergstedt 1966[2]; J. FIGL, *Atheismus als theologisches Problem*, *op. cit.*, 225-228.

83. Cf. J. BISHOP, *Die «Gott-ist-tot-Theologie»*, Düsseldorf 1968; S. M. DAECKE, *Der Mythos vom Tode Gottes. Ein kritischer Überblick*, Hamburg 1969; L. SCHEFFCZYK, *Gottloser Gottesglaube*, Regensburg 1974.

84. Cf. J. A. T. ROBINSON, *Gott ist anders*, München 1964 [trad. esp. del orig. inglés: *Sincero para con Dios*, Ariel, Barcelona 1969[4]]. Para la confrontación con los planteamientos de Robinson, cf. H. W. AUGUSTIN (ed.), *Diskussion zu Bischof Robinsons «Gott ist anders»*, München 1964; E. SCHILLEBEECKX, *Personale Begegnung mit Gott. Eine Antwort an John A. T. Robinson*, Mainz 1964; ID., *Neues Glaubensverständnis. Honest to Robinson*, Mainz 1964.

85. Cf. J. MOLTMANN, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1972 [trad. esp.: *El Dios crucificado: la cruz de Cristo como base y crítica de la teología cristiana*, Sígueme, Salamanca 2010[3]]. Para el debate sobre la propuesta de Moltmann, cf. M. WELKER (ed.), *Diskussion über Jürgen Moltmanns Buch «Der gekreuzigte Gott»*, München 1979; H. U. VON BALTHASAR, *Theodramatik*, vol. 3: *Die Handlung*, Einsiedeln 1980, 299s [trad. esp.: *Teodramática*, vol. 4: *La acción*, Encuentro, Madrid 1995].

86. Cf. J. MOLTMANN, *Der gekreuzigte Gott*, *op. cit.*, 193-204.

87. Cf. *ibid.*, 237.

88. Cf. *ibid.*, 30-33.

89. *Ibid.*, 239.

90. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Karl Barth*, *op. cit.*

91. Cf. E. PRZYWARA, *Analogia entis. Metaphysik*, en ID., *Schriften* III, Einsiedeln 1962, 206s.

92. Cf. L. GILKEY, *Naming the Whirlwind. The Renewal of God-Language*, Indianapolis / New York 1969.

93. Cf. A. N. WHITEHEAD, *Process and Reality. An Essay in Cosmology* (1929), New York 1960 [trad. esp.: *Proceso y realidad*, Losada, Buenos Aires 1956]; Ch. HARTSHORNE, *The Divine Relativity. A Social Conception of God*, Yale 1964[2]; J. B. COBB, *A Christian Natural Theology. Based on the Thought of Alfred North Whitehead*, London 1966; Sch. OGDEN, *The Reality of God*, London 1967.

94. Cf. W. PANNENBERG, «Typen des Atheismus und ihre theologische Bedeutung», en ID., *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze* Göttingen 1967, 347-360 [trad. esp.: «Tipos de ateísmo y su significación teológica», en ID., *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, Sígueme, Salamanca 1976, 151-

166]; Id., «Die Frage nach Gott», en *ibid*., 361-386 [trad. esp.: «La pregunta sobre Dios», en *ibid*., 167-196]; Id., *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Göttingen 1972.

95. *Ibid*., 17s.

96. Cf. *ibid*., 30.

97. Cf. *ibid*., 75.

98. Cf. G. Ebeling, *Wort und Glaube*, 3 vols., Tübingen 1960-1975; Id., *Lutherstudien*, vol. 1, Tübingen 1971, 221-272; Id., *Dogmatik des christlichen Glaubens*, vol. 1, Tübingen 1979.

99. Cf. E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1978[3] [trad. esp.: *Dios como misterio del mundo*, Sígueme, Salamanca 1984]; Id., *Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen* (Beiträge zur evangelischen Theologie 88), München 1980.

100. Cf. M. Lutero, «Der große Katechismus», en BSELK 560.

101. Cf. G. Ebeling, *Dogmatik des christlichen Glaubens*, vol. 1, *op. cit*., 216; cf. 212ss.

102. M. Lutero, «Der große Katechismus», en BSELK 560.

103. L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, vol. 1, *op. cit*., 51.

104. Cf. espec. G. Ebeling, *Gott und Wort*, Tübingen 1966 (= *Wort und Glaube*, vol. 2, *Beiträge zur Fundamentaltheologie und zur Lehre von Gott*, Tübingen 1969, 396-432); Id., *Dogmatik des christlichen Glaubens*, vol. 1, 160ss; 189ss.

105. Cf. *ibid*., 54; esto lo afirma también E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, *op. cit*., 203ss y 307ss.

106. G. Ebeling, *Gott und Wort*, *op. cit*., 57.

107. Cf. *ibid*., 61; este es también el título de la obra principal de E. Jüngel: *Dios como misterio del mundo*.

108. Cf. *ibid*., 83.

109. Cf. G. Ebeling, *Dogmatik des christlichen Glaubens*, vol. 1, 209 y 218s; Id., *Lutherstudien*, vol. 1, 216s; E. Jüngel, *Entsprechungen*, *op. cit*., 169.

110. Cf. G. Ebeling, *Dogmatik des christlichen Glaubens*, vol. 1, *op. cit*., 234.

111. Cf. *ibid*., 219ss y 230ss.

112. Cf. *ibid*., 212.

113. *Ibid*., 224.

114. Cf. E. JÜNGEL, *Entsprechungen*, *op. cit.*, 202-251.

115. Cf. G. EBELING, *Dogmatik des christlichen Glaubens*, vol. 1, *op. cit.*, 230ss, en referencia a E. JÜNGEL, *Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth*, Tübingen 1965.

116. Cf. L. OEING-HANHOFF, «Die Krise des Gottesbegriffs»: ThQ 159 (1979), espec. 291-294, donde lo que en Jüngel es un problema se convierte, sin embargo, en objeto de una crítica exagerada.

117. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theol*. I, q. 12 a. 13 ad 1. Agradezco a mi compañero el profesor Seckler que llamara mi atención sobre este pasaje y su importancia.

IV:
Experiencia de Dios y conocimiento de Dios

1. Problema y objetivos de la teología natural

El mensaje cristiano de Dios se ha convertido hoy para muchos en un lenguaje extraño, incomprensible e inasimilable. En el actual contexto de experiencia, tanto sus preguntas como sus respuestas parecen incluso haber perdido ya todo sentido. Esta desaparición de los presupuestos fundamentales de comprensión afecta hoy no solo a las verdades marginales o fronterizas, sino a los términos centrales de la predicación cristiana (Dios, pecado, redención, gracia). Lo que está en juego actualmente ya no es sobre todo esta o aquella verdad de fe, sino la posibilidad de la fe en general. Hemos perdido en gran medida la dimensión de la fe, que es la dimensión del misterio. Así, teológicamente hemos sido arrojados de vuelta a los comienzos de la comprensión; nuestra capacidad de experiencia se ha reducido en gran medida a lo sensorialmente perceptible, a lo numerable y realizable. De ahí que, en nuestra secularizada sociedad, la teología dogmática deba ocuparse más que antaño de sus propios presupuestos de intelección. *A esta reflexión sobre los presupuestos de intelección de la fe se le da el nombre de teología natural* [1].

La actual situación de la teología natural es, sin embargo, bastante paradójica. Pues en la misma medida en que en la teología contemporánea crece el llamamiento a discutir los presupuestos de intelección de la fe cristiana, la teología natural se hunde en el descrédito. La teología natural es, por así decir, el centro neurálgico de la teología contemporánea (E. Jüngel).

La *Biblia* no conoce todavía ninguna reflexión expresa sobre los presupuestos de intelección de la fe. En este sentido, la Biblia no conoce todavía teología natural alguna. Pero la practica en un grado asombroso. En efecto, la Biblia vive en un entorno totalmente determinado por la religión; de ahí que pueda recurrir de forma por completo obvia no solo a nociones y experiencias religiosas, sino también a experiencias humanas universales, cotidianas, a fin de utilizarlas como símiles de enunciados religiosos. Ello acontece ya en las primeras páginas de la Biblia, en los dos *relatos de la creación*. Ambos relatos hacen suyas antiquísimas nociones religiosas de la humanidad, nociones que hoy calificamos de míticas, para reinterpretarlas críticamente a la luz de la propia experiencia de fe. En especial los salmos de la creación muestran cómo la persona piadosa del Antiguo Testamento conoce el poder y la gloria de Dios a partir de la realidad del mundo (cf. Sal 8; 19; 29; 104; 148). Solo el necio dice en su corazón: «No hay Dios» (cf. Sal 14,1). En la época veterotestamentaria tardía, este conocimiento «natural»

de Dios es formulado ya doctrinalmente: «Eran vanos por naturaleza todos los hombres que ignoraban a Dios..., pues, partiendo de la grandeza y belleza de las criaturas, se puede reflexionar y llegar a conocer al que les dio el ser» (Sab 13,1-5).

En el *Nuevo Testamento*, el hecho de *que Jesús hable en parábolas* tiene capital importancia. En efecto, en las parábolas de Jesús, el mundo, tal como se presenta a la experiencia diaria del ser humano, deviene parábola del reinado de Dios. Todos los procesos que acontecen en la naturaleza y la historia pueden convertirse en parábolas de la salvación escatológica. Jesús se sirve de las experiencias diarias de las personas para hacer comprensible su mensaje por analogía con tales experiencias. Pero, a la inversa, también esas experiencias cotidianas son colocadas por las parábolas de Jesús bajo una nueva luz, a menudo inesperada (parábolas de contraste). En las parábolas del reinado de Dios, el mundo adquiere por primera vez su significado definitivo. Las parábolas de Jesús convierten al mundo en parábola del reinado de Dios.

El resto del Nuevo Testamento asume el lenguaje de las parábolas en modos muy diversos. La conexión con las experiencias mundanas acontece de la forma más directa en los *Hechos de los Apóstoles* de Lucas. Según los Hechos, Pablo no solo invoca el Antiguo Testamento en sus discursos de misión, sino que también enlaza con las experiencias religiosas de los gentiles: con el testimonio que Dios da de sí mismo en la naturaleza y en la historia (cf. Hch 14,16s; 17,22-28).

En las *cartas paulinas*, esta referencia a las experiencias y los conocimientos «naturales» no se produce de manera directa y positiva, sino de modo crítico-dialéctico. Es cierto que Pablo habla del conocimiento de Dios a partir de la realidad creada (cf. Rom 1,19s), en especial a partir de la conciencia (cf. Rom 2,14s). Pero también dice que los gentiles, aunque conocían a Dios, no lo reconocieron como tal, porque se negaron a darle culto, transfiriendo a ciertas criaturas la gloria que únicamente Dios merece. Por eso se pervirtió su corazón y se oscurecieron sus sentidos. Esta impiedad y perversión no les pueden ser perdonadas (cf. Rom 1,20). En la medida en que hace a los gentiles responsables de su increencia, Pablo reconoce indirectamente la posibilidad y la realidad del conocimiento de Dios por parte de los gentiles. A este respecto cabe hablar de un enlace en la contradicción. Esto significa que la teología paulina de la cruz no debe ser contrapuesta al objetivo de la teología natural. Aunque acentúa la necedad de la cruz (cf. 1 Cor 1 y 2), Pablo prefiere decir cinco palabras inteligibles a balbucear diez mil arcanas (cf. 1 Cor 14,19); más aún, él quiere hacer prisionero todo razonamiento, sometiéndolo a Cristo (cf. 2 Cor 10,5).

Distintas de nuevo son las cosas en *la teología joánica*. Juan asume el anhelo humano de pan (cf. Jn 6), luz (cf. Jn 8), camino, verdad y vida (cf. Jn 14,6), con el fin de anunciar a Jesús como satisfacción definitiva de tales anhelos. Así pues, Juan parte de que al ser humano le mueve en su vida la pregunta por la salvación y de que ahí posee ya una precomprensión de esta. Pero solo desde Jesucristo se evidencia de una vez por todas qué son la luz, la vida y la verdad. Así como solo desde la pregunta resulta

comprensible la respuesta, así también, a la inversa, solo la respuesta arroja luz definitiva sobre la pregunta. Especialmente grávido de consecuencias resulta el hecho de que Juan anuncie a Jesucristo como el Logos encarnado (cf. Jn 1,1-14). Con ello, Juan hace suyo un concepto del que ya el filósofo de la religión judío Filón se había servido para conciliar la fe veterotestamentaria con el pensamiento helenístico. En el trasfondo de la atribución a Jesús del predicado de Logos late en Juan la convicción de que el Logos de la creación no es otro que el Logos que se ha encarnado en Jesucristo al llegar la plenitud de los tiempos. De modo análogo, la teología posterior puso al servicio de la fe conceptos estoicos, platónicos y luego también aristotélicos. Con ello quería expresar que el Logos que gobierna la realidad toda como semilla y vestigio (*lógos spermatikós*) se ha manifestado en su plenitud en Jesucristo [2].

En resumen, la Biblia no reflexiona explícitamente sobre los presupuestos naturales de la fe, pero sí que hace uso de ellos en considerable medida y de diversos modos. En el trasfondo de esta teología natural, no reflexionada, pero sí practicada en gran medida, se encuentra la convicción –fundamental tanto para el Antiguo como para el Nuevo Testamento– de la *unidad del orden de la creación y el orden de la salvación*. La Biblia entiende la revelación histórico-salvífica como interpretación profética de la realidad. *Por eso, la fe, para la Biblia, no es una apuesta ciega ni un sentimiento irracional ni una opción irresponsable ni tampoco un* sacrificium intellectus. De la fe se puede y se debe responder racionalmente. Según el Nuevo Testamento, los creyentes son llamados a dar razón de su esperanza a todos los hombres (cf. 1 Pe 3,15).

La tradición cristiana primitiva prolonga en gran medida el testimonio de la Escritura. Los padres de la Iglesia hablan de la posibilidad del conocimiento natural de Dios de un doble modo: según ellos, Dios puede ser conocido tanto a partir de las cosas visibles como a partir del alma humana. A la senda cosmológica hacia Dios se refiere ya Ireneo: «Pues la creación remite al único Creador, la obra exige un artesano y el orden cósmico revela al Ordenador» [3]. El modo psicológico del conocimiento de Dios se expresa sobre todo en la doctrina de la idea de Dios innata al ser humano [4]. Tertuliano afirma que el conocimiento de Dios es una dote del alma (*animae dos*) [5].

Fue sobre todo la controversia con el gnosticismo antiguo lo que hizo necesaria una reflexión fundamental sobre la relación de la fe con el conocimiento natural. El origen del gnosticismo no está del todo claro. Característico de la gnosis es un dualismo absoluto de Dios y mundo, espíritu y materia. La redención solo es concebible como redención respecto del mundo, pero no como redención del mundo. La controversia con esta visión dualista del mundo fue para el cristianismo primitivo una lucha a vida o muerte; únicamente en el curso de esta controversia se clarificaron los fundamentos de lo cristiano. Contra la separación gnóstica entre el orden de la creación y el orden de la redención se dirige la formación eclesial del canon, que con toda intención declaró que el Antiguo Testamento, que contiene el relato de la creación, constituye junto con el Nuevo

Testamento el canon único de la fe de la Iglesia. De este modo, la formación del canon expresa el que probablemente sea el más importante principio hermenéutico para la interpretación de la Escritura: el Antiguo y el Nuevo Testamento, la revelación de la creación y la revelación de la salvación *deben interpretarse en su unidad intrínseca y en su recíproca correspondencia (analogía)*. A los efectos que aquí nos interesan, esto quiere decir: la revelación bíblica tiene que ser interpretada partiendo de la realidad y con la vista puesta en ella; la revelación bíblica debe mostrar su razonabilidad intrínseca acreditándose como interpretación profética de la realidad.

La *tradición* escolástica expresa esta unidad de creación y redención sobre todo en el axioma clásico: *«La gracia presupone la naturaleza»* (*gratia supponit naturam*), o equivalentemente: *«La fe presupone la razón»* (*fides supponit rationem*) [6]. En este contexto no nos es posible entrar en la complicada historia de este axioma y en las cuestiones interpretativas asociadas. Conforme a su sentido originario, el axioma no significa que la fe presuponga una inteligencia lo más cultivada posible. Tales condiciones naturales previas anularían el carácter indebido de la gracia y la fe y estarían en contradicción con la experiencia atestiguada ya en el Nuevo Testamento, según la cual la fe es bien acogida precisamente por los pequeños y la gente sencilla. Lo que se quiere decir es más bien que la revelación de Dios presupone un sujeto capaz de escuchar, entender y decidir libremente. Por eso, Dios puede llamar a la fe solo a personas dotadas de razón y libre arbitrio y no, por ejemplo, a objetos inanimados o seres vivos no racionales. Así pues, el presupuesto de la fe es el hombre en cuanto hombre, no una específica expresión cultural humana.

En la Modernidad encontramos por primera vez *afirmaciones magisteriales* sobre estos presupuestos naturales de la fe. No faltan razones para ello. Pues fue en la Modernidad cuando los presupuestos de la fe se tornaron por vez primera problemáticos y fueron puestos por principio en tela de juicio. Esto aconteció de un doble modo: por una parte, en una sobrevaloración de la razón (racionalismo) que llevó a una concepción del ser humano y el mundo que subraya de manera absoluta la autonomía de estos; y, por otra, como reacción a lo anterior, en una infravaloración de la razón que condujo a la afirmación de que Dios solamente es accesible en la fe (fideísmo) o a través de la tradición religiosa (tradicionalismo).

El *concilio Vaticano I* (1869-1870) condenó ambas tendencias. Haciendo suyas algunas resoluciones pontificias previas pertinentes al caso, declaró que la fe es una obediencia conforme a la razón (*obsequium rationi consentaneum*) [7]. Por ello, el concilio insiste frente al fideísmo y frente al tradicionalismo en que el ser humano puede conocer con seguridad a Dios a partir de la realidad creada con la luz natural de la razón [8]. Esta definición de la *posibilidad del conocimiento natural de Dios* puede entenderse correctamente solo si se tiene en cuenta que es mantenida de propósito en un

plano general. Habla del *conocimiento en el sentido más amplio*, no de un pensamiento meramente argumentativo-deductivo. No se define, por tanto, que Dios pueda ser demostrado con la luz natural de la razón [9]. Además, la definición habla *solo de la posibilidad del conocimiento de Dios* (*certo cognosci posse*) y deliberadamente nada dice de la facticidad de semejante conocimiento natural de Dios. Así pues, se trata meramente de la apertura por principio de la razón a Dios, pero no de la cuestión de si alguna vez personas concretas han llegado, de hecho, al conocimiento de Dios a través tan solo del conocimiento natural. El dogma del concilio Vaticano I es, en consecuencia, un enunciado teológico-trascendental; es decir, su objeto es la condición de posibilidad de la fe, presupuesta ya en esta. Con tal afirmación de índole teológico-trascendental se pretende poner de relieve la responsabilidad de la persona en la fe y en la increencia y, con ella, la razonabilidad y la honestidad intelectual de la fe.

El *concilio Vaticano II* (1962-1965) asumió y reiteró las afirmaciones fundamentales del Vaticano I [10]. Pero al mismo tiempo integró el planteamiento teológico-trascendental del Vaticano I en una *perspectiva histórico-concreta e histórico-salvífica*. Por una parte, el concilio expone en detalle las dificultades concretas que el hombre actual tiene con el conocimiento natural de Dios, así como las formas de ateísmo moderno de ahí resultantes. Por otra, destaca que, en último término, la respuesta a la pregunta que el ser humano mismo es no nos la proporciona el conocimiento natural de Dios, sino única y exclusivamente Jesucristo [11]. El concilio deja más o menos abierto cómo conciliar el enfoque trascendental y el aspecto histórico o histórico-salvífico; en los textos conciliares ambos aspectos aparecen yuxtapuestos de manera relativamente inconexa. De ahí que la conjugación de ambas perspectivas sea una importante tarea para una reflexión dogmática sobre los fundamentos.

Esta cuestión no tiene solo un aspecto teórico, sino también un *aspecto práctico*. En su declaración sobre la libertad religiosa, el concilio Vaticano II, recogiendo diversos pronunciamientos magisteriales más antiguos, afirma que es tarea de la Iglesia «anunciar y enseñar auténticamente la verdad, que es Cristo, y al mismo tiempo declarar y confirmar con su autoridad los principios del orden moral que fluyen de la misma naturaleza humana» [12]. Esta doctrina de la *tarea que compete a la Iglesia en la interpretación de la ley moral natural* constituye el fundamento de las enseñanzas que la Iglesia ofrece en materia de ética individual y social; es, sobre todo, la base de la doctrina social de la Iglesia y de su reciente recepción de los derechos humanos universales. Los problemas que plantea esta doctrina saltan a la vista. Pero si no se quiere poner en cuestión la unidad del orden de la creación y del orden de la redención ni se desea hacer del cristianismo un asunto meramente teórico, es por principio imposible negar esta doctrina, prescindiendo por completo de que está bíblicamente fundada (cf. Rom 2,15). Por eso, el problema que se plantea con esta doctrina tiene que ser definido

con precisión. Es similar al problema del conocimiento natural de Dios y se expresa en la frecuente crítica de que las enseñanzas morales de la Iglesia parten de un concepto de naturaleza pensado de manera ahistórica. También en el ámbito de las orientaciones morales de la Iglesia se plantea, pues, la *tarea de una mediación entre los presupuestos trascendentales de la fe y la situación histórica o histórico-salvífica del ser humano*.

Las afirmaciones de la Escritura, la tradición y el magisterio eclesiástico se pueden fundamentar también con ayuda de una *reflexión más sistemática* que parta del objeto mismo. Una primera vía de acceso a la cuestión de la teología natural se desprende ya de una *consideración inicial*. Por medio de un razonamiento relativamente sencillo cabe hacer manifiesto que nunca poseemos la fe cristiana «en sí», «químicamente pura», como si dijéramos. Más bien solo «tenemos» la fe cristiana como una fe humanamente escuchada, humanamente entendida, humanamente afirmada y humanamente apropiada. La fe solo «existe», por así decir, en el medio de la escucha y la intelección humanas. Por consiguiente, la fe cristiana –con independencia de lo que haya que decir aparte sobre su carácter de gracia– es un acto plenamente humano (*actus humanus*) y, en cuanto tal, es necesario responder de él humanamente, lo cual quiere decir asimismo: racionalmente. Una fe de la que no se respondiera humana y racionalmente sería indigna del hombre, pero también indigna de Dios.

Llegamos a un resultado análogo si, en una *segunda consideración*, partimos no del sujeto del testimonio de fe, sino de sus destinatarios. En efecto, la fe cristiana asegura ser la verdad universal de la salvación para todos los seres humanos. Por eso, el sentido del testimonio de fe en modo alguno puede ser expresar tan solo experiencias religiosas privadas. Para la fe cristiana resulta fundamental y decisivo ser universalmente comunicable. De ahí que el cristiano deba responder de la fe no solo ante sí mismo, sino que haya de dar razón de su esperanza a todos los hombres (cf. 1 Pe 3,15). Atendiendo a la esencia del asunto, esto únicamente es posible si la fe cristiana es puesta en relación con lo que es común a todos los hombres y con lo que, en cuanto tales, los une por encima de todas las culturas: su razón. Precisamente en una situación como la nuestra, en la que todo depende de que la fe cristiana consiga dar el paso a nuevos ámbitos culturales y a una nueva época, los cristianos no pueden replegarse a sus experiencias privadas; precisamente hoy, como en pocos otros momentos anteriores de la historia del cristianismo, es importante que la fe cristiana ponga de relieve su razonabilidad accesible a todos los seres humanos.

Poner de relieve la *razonabilidad de la fe cristiana* en el sentido explicado no tiene nada que ver con una reducción racionalista de la fe. No se trata de comprender la fe, por así decir, desde fuera, con ayuda de una razón supuestamente neutral. La fe, como se mostrará más adelante, solo puede ser fundamentada por medio de sí misma o, más exactamente, por medio de su propio objeto: la revelación de Dios en Jesucristo. La teología natural no puede pretender reemplazar ni tampoco complementar tal

fundamentación. *Su tarea consiste más bien en mostrar la razonabilidad intrínseca de la fe fundada en sí y desde sí*. Esta mostración de la razonabilidad de la fe cristiana tampoco tiene nada que ver con una reducción intelectualista de la fe. Es de todo punto innegable que la fe no solo es un acto del intelecto; antes bien, se trata de un acto personal del hombre todo. O dicho en términos bíblicos, la fe acontece en el corazón. En este sentido, la fe es simple, incluso ingenua. Pero este carácter integral de la fe, lejos de excluir el intelecto, lo incluye. Por eso, una fe infantil y del carbonero, que teme la diáfana luz de la razón y se limita a seguir creyendo «con las puertas cerradas», como antes de Pentecostés, sin darse siquiera por enterada de los problemas que la acechan, no es una fe especialmente intensa; bien al contrario, representa una forma sumamente deficiente de la fe, que, más que entregarse a esta en exceso, no confía en ella lo suficiente. Quien realmente está convencido de la verdad de la fe la cree también capaz de hacer frente a sus negaciones intelectuales. El tipo y el grado de confrontación intelectual se rigen evidentemente por el tipo y el grado de formación general de cada cristiano en concreto, por la situación de su fe y por la tarea y la posición que le correspondan en la Iglesia y en el mundo. Pero, por principio, el anuncio cristiano de la fe solo cumple de verdad su tarea si, lejos de sugerir la fe con pericia psicológica o de imponerla autoritariamente, capacita y libera para una opción responsable. La teología natural quiere secundar esta tarea.

Una comprensión más profunda del propósito de la teología natural solo es posible a la luz de su *diferenciación histórica*. Cabe distinguir tres formas clásicas de la teología natural.

La teología natural en la filosofía griega

La hazaña histórico-cultural del espíritu griego consistió en no quedar atrapado en el lenguaje figurado del mito y ser capaz de preguntarse por el *lógos* en él latente. Esto aconteció ya en los filósofos de la naturaleza (siglos VII-V a.C.). Los sofistas (finales del siglo V y comienzos del siglo IV a.C.) adoptaron ya una actitud crítica y desconfiada frente a la tradición mítica. Ello llevó a distinguir la *phýsis*, esto es, aquello que dioses y hombres son conforme a su naturaleza, de aquello que son en virtud de la disposición humana (*thésis*). El sentido crítico del concepto de naturaleza se hace patente también en Platón. En su obra aparece por primera vez el término «teología». Platón es consciente de la influencia funesta de numerosos relatos míticos e intenta, por ello, establecer diversos tipos de teología, es decir, criterios críticos para hablar sobre los dioses [13]. En Aristóteles, la teología se identifica luego con la filosofía primera, que habla de modo racional de los primeros principios o del primer principio [14] y que más tarde se diferencia, en cuanto teología natural, de la teología mítica y la teología política, o sea, de

la teología reconocida y celebrada públicamente en la *pólis*. De esta división tripartita de la teología en mítica, política y natural nos informa expresamente en el siglo I a.C. el estoico Varrón [15]. Agustín critica esta tripartición, señalando que se trata más bien de una bipartición, porque la teología mítica es teología política y la teología política es teología mítica. Ambas atribuyen a los dioses numerosos despropósitos e indignidades. Pero hasta la mejor teología natural, la de Platón, va, a juicio de Agustín, muy a la zaga de la verdad cristiana [16]. Sin embargo, el cristianismo primitivo asume la teología natural de la antigüedad, hasta el punto de que Tertuliano habla del *anima naturaliter christiana* (el alma cristiana por naturaleza) [17]. En esta conflictiva recepción se expresa una nueva comprensión –la cristiana– de la teología natural, que hace suyo y a la vez sobrepuja el sentido crítico de la antigua teología natural.

La versión cristiana de la teología natural

A la Biblia no le interesa la naturaleza de las cosas, es decir, qué sean las cosas por su propio origen (*natura*, de *nasci*), sino lo que el ser humano y el mundo son por su origen en Dios. Por eso, la Biblia no considera la realidad como *natura* (*phýsis*), sino como *creatura* (*ktísis*). Como realidad creada, la creación es, por una parte, totalmente dependiente de Dios, pero, por otra, también infinitamente distinta de él. En la medida en que depende de Dios y al mismo tiempo se diferencia por completo de él, la creación goza de una relativa autonomía respecto de Dios. A causa de esta relativa autonomía, la Biblia no duda en hablar de una inspiradora naturaleza dada al ser humano por Dios mismo (cf. Rom 1,26; 2,14; 1 Cor 11,14). La autonomía relativa es también la razón por la que los seres humanos pueden volverse contra Dios, pervirtiendo con ello su propia naturaleza (cf. Rom 1,18ss). Ahora son por naturaleza hijos de la ira (cf. Ef 2,3). Pero puesto que deben su ser entero a Dios, incluso como pecadores siguen estando remitidos a Dios. Justamente como pecadores son para ellos mismos, en su perversión, una pregunta a la que no están en condiciones de dar respuesta. Por consiguiente, la esencia del hombre y del mundo se interpreta a sí misma en la Biblia en una historia en extremo trepidante protagonizada por Dios y el hombre. No obstante, en medio de las vicisitudes de esta historia hay algo que permanece y se mantiene idéntico a sí mismo, algo profundamente pervertido por el pecado, pero que este no puede eliminar de raíz. Mas esta naturaleza es incorporada en adelante a la dinámica de la historia de Dios con los hombres, una dinámica que la filosofía griega en modo alguno podía conocer. En la Biblia, por consiguiente, la *naturaleza* no fundamenta ningún orden del ser autónomo respecto de la gracia; antes bien, es la *quintaesencia de una estructura de ser relativamente autónoma dentro del orden de la gracia*.

Esta inserción de la teología natural en un marco histórico-salvífico la encontramos en todos los grandes teólogos de la tradición clásica: Agustín, Anselmo de Canterbury, Buenaventura, Tomás de Aquino. La dinámica histórico-salvífica en la que es insertado el concepto de naturaleza se expresa sobre todo en el ya citado *axioma*: «*La gracia presupone la naturaleza y la perfecciona*». Con ello se hace patente que la naturaleza existe en aras por completo de la gracia; es el presupuesto externo de esta, así como, a la inversa, la gracia es el presupuesto interno de la naturaleza, su por qué. De ahí que la naturaleza no sea un ámbito de realidad autónomo, cerrado en sí y perfectible desde sí. Está dinámicamente orientada más allá de sí a una plenitud que no puede darse a sí misma y que más bien solo recibe por obra de la gracia. Únicamente a través de la gracia alcanza la naturaleza su auténtico destino. Por el contrario, donde se cierra de forma pecaminosa a la gracia, allí la naturaleza se contradice a sí misma y se pervierte profundamente.

El *doble orden de naturaleza y gracia* está presente en la tradición a lo sumo como posibilidad, pero no se configura realmente hasta la Modernidad. Este desarrollo de grandes consecuencias se inicia en el siglo XVI debido a la herejía del teólogo lovaniense Bayo. Este enseñaba que la naturaleza no solo está orientada a la gracia, sino que incluso posee derecho a ella. Para poder mantener frente a tal enseñanza el carácter indebido de la gracia, en la escolástica barroca y en la neoescolástica se llegó a la *construcción de una naturaleza pura* (*natura pura*) [18]. Al principio, esto no era sino una mera construcción auxiliar, una hipótesis intelectual para poder pensar el carácter indebido de la gracia. Pero con el tiempo llevó a la construcción de un doble orden de teología natural y teología sobrenatural. Esta historia efectual (*Wirkungsgeschichte*) de una magnitud desarrollada inicialmente como mera posibilidad intelectual solo es comprensible si se tiene en cuenta el influjo indirecto de una nueva concepción de teología natural, la que afloró en la Ilustración moderna.

La teología natural en la Ilustración

La Modernidad se emancipó de los presupuestos históricos del cristianismo por múltiples razones. Después de la división eclesial del siglo XVI y de las guerras de religión que vinieron a continuación, el cristianismo no podía ser ya el vínculo de unión de la sociedad. La sociedad moderna tuvo que buscar una nueva base, religiosamente neutral, y lo hizo apelando a la naturaleza y la razón comunes a todos los seres humanos. Así se desarrolló una nueva versión de teología natural: un conocimiento de Dios y una doctrina de Dios que derivan de la consideración de la naturaleza del ser humano y del mundo con ayuda exclusivamente de la luz natural de la razón. Esta nueva y autónoma teología natural se convirtió en interlocutora de la teología revelada en pie de igualdad con ella. Es más, la relación no tardó en invertirse. Si hasta entonces la teología natural había sido el presupuesto de la teología revelada, en adelante se convirtió en criterio de

ella [19]. La teología revelada se vio obligada a dejarse medir por su servicio a la promoción de la razón y la felicidad. La teología revelada se convirtió en presupuesto histórico y vehículo de la teología natural.

A pesar de la crítica a este racionalismo, la *reacción de la teología católica* fue moderada. No solo se dirigió contra el racionalismo, sino también contra el otro extremo, contra el fideísmo y el tradicionalismo, que negaban a la razón toda posibilidad y toda competencia en la esfera de la fe. La teología católica quería, por consiguiente, recorrer un camino intermedio entre el racionalismo y el fideísmo. Contra el racionalismo diferenció por principio entre fe y saber; contra el fideísmo se atuvo a la razonabilidad de la fe. Ello llevó a la teoría de un doble orden de conocimiento, el natural y el sobrenatural, que no pueden contradecirse mutuamente. Por muy justificado que esté el objetivo de conciliación entre la fe y la razón que subyace a dicha teoría, la figura intelectual en la que se plasmó no puede por menos de ser sometida a crítica, también con la vista puesta en la tradición anterior. Pues este *esquema de dos pisos*, uno de los cuales es la teología natural y el otro la teología sobrenatural, no se traduce sino en una relativamente inconexa yuxtaposición y jerarquización de los dos órdenes, mas no lleva a cabo ninguna verdadera mediación. Incluso permanece preso del espíritu de la Ilustración en tanto en cuanto desarrolla la teología natural de manera abstracta y ahistórica e ignora su inserción en un marco histórico-salvífico.

En la confrontación con la Modernidad, la *teología reformada* siguió caminos distintos de los recorridos por la teología católica; y esa diferencia se desarrolló en nuestro siglo hasta casi convertirse en una nueva diferencia separadora de las Iglesias, en una diferencia de la que, en esta forma, nada se sabía en el siglo XVI [20]. Las manifestaciones de *Lutero* sobre la cuestión del conocimiento natural de Dios son ambivalentes. Sabe que Dios ha concedido a todos los hombres un conocimiento general de Dios; pero al margen de la revelación, los hombres ignoran quién es Dios para ellos. Así, convierten a Dios en un ídolo, en un ideal humano. Según Lutero, solo desde la palabra revelada cabe comprender adecuadamente a Dios; y lo mismo vale para el ser humano. El objeto de la teología es la *cognitio Dei et hominis* (el conocimiento de Dios y del ser humano); mas en ello este es conocido como el *homo reus et perditus* (hombre pecador y perdido) y Dios como el *deus iustificans et salvator* (Dios justificador y salvador) [21]. Así pues, aquí no hay lugar para un conocimiento natural y universal de Dios y el ser humano, del que el conocimiento revelado no fuera sino un caso especial. La esencia universal de Dios y el ser humano únicamente puede determinarse, más bien, desde el *concretissimum* de la revelación y la justificación.

Sobre estos problemáticos cimientos se ensayaron a continuación diversas propuestas de solución. En la teología protestante antigua, en la llamada *ortodoxia*

protestante del siglo XVII, el tema de la teología natural era conocido y reconocido de un modo que se correspondía perfectamente con las exposiciones católicas. Solo en el *neoprotestantismo* del siglo XIX se sometió a crítica la teología natural. Sin embargo, la manera en que esto se llevó a cabo parece confirmar más que refutar el auténtico propósito de la teología natural. En F. Schleiermacher la crítica de la teología natural asume la función de un rechazo de la Ilustración. Frente a lo natural indeterminado y general en el sentido de la filosofía moderna de la subjetividad, Schleiermacher quiere hacer valer la realidad de la libertad y la historia. En consecuencia, comienza su doctrina de la fe asumiendo principios tomados en préstamo de la ética. Así, Schleiermacher crítica solo una clase muy determinada de teología natural, a fin de sustituirla por otra. De modo análogo procede A. Ritschl, la cabeza de la teología liberal. En él, la delimitación respecto de la teología natural forma parte de su crítica a la metafísica. Según Ritschl, la religión y la revelación no tienen que ver con la naturaleza, sino con lo espiritual. El rechazo de la teología natural se corresponde, pues, con la conciencia burguesa de su tiempo; fenómenos paralelos en la filosofía son el neokantismo y el intento de las ciencias del espíritu por liberarse del cerco de las ciencias de la naturaleza.

La crítica más vehemente de la teología natural se debe a los representantes de la *teología dialéctica*, en especial a *K. Barth*, quien por este motivo se enemistó con E. Brunner, antiguo compañero de batallas [22]. A su entender, la teología natural es expresión del aburguesamiento del cristianismo; criticándola pretende superar la teología liberal del protestantismo cultural [23]. Pero en esta crítica del burgués protestantismo cultural conecta de un modo nuevo con la transformada conciencia de la época. En efecto, entretanto la crítica de la religión de Feuerbach, Marx y Nietszche había destruido el optimismo ilustrado de la razón, según el cual el ser humano era capaz de conocer a Dios por sus propias fuerzas, intentando desenmascarar el conocimiento de Dios como proyección humana. De manera estructuralmente análoga califica Barth la teología natural de fábrica de ídolos; ve en ella el presuntuoso intento del ser humano por enseñorearse de Dios. Así, la crítica teológica de la religión representa para la teología dialéctica la posibilidad de conciliarse con la conciencia general de la época; el ateísmo se convierte aquí, paradójicamente, en teología natural [24].

Con ello queda claro que la antigua teología natural está asociada a preguntas y temas que, lejos de perder vigencia al pasar de moda su figura histórica, reaparecen sin cesar bajo una nueva forma incluso en la más acerada crítica de la que pueda ser objeto. La crítica de la teología natural se hace cargo, por así decir, del negocio más propio de esta: la reflexión sobre los presupuestos de intelección de la fe cristiana. Así, en modo alguno resulta sorprendente que el propósito de la teología natural haya sido retomado en la teología protestante contemporánea. Esto acontece en cierta manera ya en el Barth maduro y es desarrollado –de maneras sin duda diferentes entre sí– por W. Pannenberg, G. Ebeling y E. Jüngel.

La problemática actual

De esta visión histórica de conjunto se desprende que el *concepto de teología natural* es *en extremo ambiguo*. La ambigüedad del concepto de teología natural está relacionada con la ambigüedad del concepto de naturaleza [25]. Y es que el concepto de naturaleza muda su sentido según el sistema de relaciones en el que sea utilizado. El *concepto filosófico de naturaleza* pone el concepto de naturaleza en relación con –y eso significa: en contraposición a– la cultura y la historia. Mientras que la cultura y la historia son aquello que surge de la libre acción creadora del ser humano, la naturaleza es aquello que, en cuanto seres humanos, siempre presuponemos en nuestra acción: la realidad del mundo, la de los demás seres humanos y la nuestra propia como realidad naturalmente dada de antemano. La naturaleza es aquello que nosotros no hacemos, más aún, que no podemos hacer, aquello que debemos presuponer en todo nuestro quehacer. En este sentido hablamos de la naturaleza bruta o de la naturaleza intacta y virgen. De este concepto filosófico de naturaleza hay que diferenciar el *concepto teológico de naturaleza*. Este no pone la naturaleza en relación con la libertad y la historia, sino con la gracia. Aquí, la naturaleza es aquello que la gracia presupone: el hombre como ser dotado de conocimiento intelectual y libertad y que, como tal, es capaz de encontrarse con Dios y recibir la gracia. El concepto teológico de naturaleza es, por consiguiente, más amplio y abarcador que el concepto filosófico de naturaleza: engloba también aquello que el concepto filosófico de naturaleza excluye; y lo hace de un modo especial, porque justo el espíritu (incluido el intelecto) y la libertad son los presupuestos trascendentales de la fe y de la gracia regalada a través de ella.

De esta clarificación conceptual se desprende a modo de resumen lo siguiente: *la teología natural brota de una reflexión trascendental de la fe sobre sus propias condiciones de posibilidad*. Pero la fe presupone un sujeto libre. De este modo, la teología natural enlaza no con lo que filosóficamente se denomina naturaleza, sino justo con aquello que, considerado desde la filosofía, se halla frente a la naturaleza como libertad. El concepto teológico de naturaleza es pensado, pues, desde el punto de vista de la libertad y de la historia. Esto, a su vez, tiene como consecuencia que la teología natural no pueda contentarse con una reflexión trascendental abstracta, sino que más bien deba abordar los presupuestos y condiciones históricos concretos de la fe. *La teología natural debe acreditarse, por tanto, en una concreta confrontación histórica*.

Semejante concreción de la reflexión teológico-trascendental abstracta resulta tanto de la teología filosófica contemporánea como de la agudizada constelación de problemas a la que se enfrenta la teología contemporánea, tanto católica como protestante. En la *filosofía reciente* se ha llegado a una ilustración de la Ilustración sobre sí misma, más concretamente: a una ilustración de la Ilustración sobre sus propios

presupuestos históricos. Con ello se ha superado por fin la abstracta y ahistórica comprensión de la naturaleza y de la razón característica de la Ilustración. Y se ha reconocido que la razón humana y lo que ella conoce de modo natural y racional está sujeto a cambios culturales e históricos. Con total independencia de que estas transformaciones del horizonte de comprensión, de la forma conceptual, de la concepción del ser, etc., se entiendan de manera idealista en el sentido de una historia del espíritu o de forma materialista como epifenómenos de cambios económicos, la intrínseca historicidad de la razón es desde Hegel, Schelling, Marx y Nietzsche, pero sobre todo desde Heidegger, Gadamer, Habermas y otros, una idea generalmente aceptada que ha impulsado el planteamiento trascendental más allá de Kant. Hoy, a diferencia de lo que ocurría en tiempos de Kant, se sabe que las condiciones apriorísticas de comprensión del ser humano son históricamente variables [26]. Con ello se han creado nuevos presupuestos de intelección para comprender también la inserción de la naturaleza y de la razón en la historia de la salvación y se ha descartado de una vez por todas la posibilidad de una teología natural que haga abstracción de los presupuestos históricos de la fe. Paradójicamente, esta tesis se ve confirmada sobre todo por la significativa constatación de que los intentos de elaborar una teología natural que, prescindiendo al menos metodológicamente de la revelación de Dios en Jesucristo, pretenden crear un presupuesto meramente natural para la fe en Dios quizá representen una ayuda para cristianos inseguros, pero por lo común parecen convencer poco a los no cristianos. El ajuste crítico de cuentas que W. Weischedel ha emprendido con estos intentos es muy aleccionador y digno de ser tomado en consideración [27]. La demostración de la razonabilidad de la fe presupone, pues, la fe y su horizonte de comprensión, por lo que no puede dar origen a esa misma fe.

Este resultado se corresponde también con la actual *constelación teológica de problemas*. Bajo este punto de vista, el sentido originario de la teología natural en la alta escolástica y los nuevos enfoques reformados no distan tanto entre sí como podría parecer al principio. Tanto en una como en otra constelación de problemas no se trata de una estructura previa y una infraestructura neutrales para la teología revelada, ni tampoco de un marco general en el que la revelación histórico-salvífica especial pueda ser insertada *a posteriori*. La teología de la alta escolástica busca más bien una realidad relativamente autónoma presupuesta por la fe en la revelación y que a través de dicha fe sea llevada a su propia plenitud. No es la teología natural la que fundamenta la fe, sino más bien al revés: la fe fundamenta la teología natural; y la fundamenta, sin duda, como una magnitud relativamente autónoma. Así pues, *lo que pretende la teología natural es evidenciar la razonabilidad y la universalidad propias de la fe*. Esta mostración de la razonabilidad inherente a la fe parte de que en Jesucristo se ha revelado la verdad definitiva sobre Dios, el ser humano y el mundo. La razonabilidad de este credo característico de la fe cristiana se puede mostrar poniendo de manifiesto que en la luz de Jesucristo resplandece de un modo nuevo, pleno y definitivo la luz que brilla en el

mundo.

La razonabilidad de la fe se puede mostrar en concreto de dos modos distintos: por una parte, negativamente, en tanto en cuanto la fe, dado que está convencida de que no existe contradicción alguna entre la realidad creada y la realidad salvífica, confía en su capacidad de patentizar que los argumentos que se esgrimen en contra de ella no son, ya desde un punto de vista meramente racional, coherentes ni sólidos [28]. *Por otra parte*, positivamente, en tanto en cuanto la fe se acredita como interpretación profética de la realidad, esto es, como interpretación que propicia la experiencia razonable de la realidad, la comprensión razonable de la realidad, la praxis liberadora, etc. La disputa de la fe con la increencia no es, por consiguiente, una disputa en torno a cualesquiera supramundos o trasmundos, sino una disputa en torno a esta nuestra realidad. La fe asegura que conoce el fundamento último y la meta última de sentido de la realidad toda y que, por consiguiente, su luz es la única que puede hacer resplandecer en plenitud la luz ínsita a la creación. Quiere acreditarse mostrando que ella, a diferencia de las ideologías, que absolutizan en cada caso un único aspecto o ámbito de la realidad, no hace violencia a los fenómenos, sino que –en el sentido de la filosofía antigua– puede salvarlos [29]. La fe promete hacer justicia sobre todo tanto a la grandeza como a la miseria del ser humano. Así, la fe está en condiciones de preguntar a otras interpretaciones de la realidad si son capaces de decir algo mayor y más abarcador sobre el mundo o si no es cierto más bien que quien cree ve más.

2. La experiencia de Dios

El problema de Dios nos obliga hoy a retrotraernos a los comienzos de la comprensión. De ahí que cuando hablamos de un conocimiento natural de Dios, no puede tratarse solo de pruebas abstractas de la existencia de Dios. Estas solo tienen sentido y son comprensibles si poseen un fundamento en la experiencia e intentan ahondar racionalmente en ella y protegerla contra toda impugnación intelectual. *Al igual que cualquier otro conocimiento, también el conocimiento de Dios precisa, por eso, de una base que esté en consonancia con la experiencia*. Pero ¿qué es la experiencia? ¿Hasta qué punto cabe hablar de experiencia de Dios? [30]

El tema *fe y experiencia* es un tema sumamente difícil y enmarañado. Ello se debe sobre todo a que tanto el concepto de experiencia como el de fe son conceptos complejos y ambiguos. *Experiencia* puede significar tanto la experiencia personal de la vida como la experiencia metodológicamente disciplinada en las ciencias empíricas actuales; tanto la experiencia diaria en el mundo profano de hoy como la experiencia piadosa y creyente, incluida la experiencia mística; tanto la experiencia práctica, sobre todo a través de la praxis política, como la asimilación y la importación de experiencias tomadas de las ciencias empíricas. Salta a la vista que estos heterogéneos conceptos de experiencia, que aún se podrían multiplicar, apuntan en direcciones muy diferentes, más aún, en parte contradictorias. De ahí que quien apela a la experiencia todavía no haya dicho nada claro e inequívoco; ha puesto nombre a un problema, pero todavía no ha dado respuesta a pregunta alguna.

También el concepto de *fe* posee varias acepciones. En el uso lingüístico teológico, «fe» puede significar el acto de fe (*fides qua creditur*) o el contenido de la fe (*fides quae creditur*). En el primer caso, la relación entre fe y experiencia atañe a la pregunta de cómo el acto de confianza en –y de entrega y obediencia a– el misterio insondable al que en el lenguaje de la religión damos el nombre de «Dios» se compadece con nuestra experiencia sobria, ilustrada, racional del mundo. En el segundo caso se plantea el problema de cómo determinados contenidos de fe son armonizables con nuestra moderna imagen del mundo, en especial con los resultados de las modernas ciencias empíricas. Ambos planteamientos no se pueden separar, pero deben ser cuidadosamente diferenciados.

No son solo los conceptos de experiencia y de fe los que pueden ser definidos de maneras muy diversas; otro tanto ocurre con la *relación entre fe y experiencia*. En la actualidad se debaten fundamentalmente dos posiciones contrapuestas. La primera, la *manera tradicional de establecer dicha relación*, afirma: la fe entra por el oído (cf. Rom 10,17); no tiene su norma en la experiencia actual de la realidad, sino en el mensaje autoritativamente anunciado del Evangelio, que la Iglesia transmite. El segundo modo de

relacionar fe y experiencia, que en el fondo es *modernista*, asevera: la fe es expresión de la experiencia religiosa, y los credos tradicionales deben ser medidos por su capacidad para expresar la transformada experiencia actual o al menos posibilitarla. Ambas posiciones contienen elementos de verdad, pero tanto una como otra también son unilaterales. Por muy cierto que sea que la medida de la fe cristiana es la fe transmitida de una vez por todas (cf. Jds 3), también es cierto que esta fe nos sale al encuentro en una tradición histórica de experiencia del todo determinada, que ya no es directamente la nuestra, pero que debemos apropiarnos en el hoy conforme a la experiencia. Aquí radica el elemento de verdad de la segunda posición. Sin embargo, esta olvida que la experiencia nunca empieza de cero, sino que es transmitida históricamente. Y sobre todo olvida que no es la palabra de Dios en cuanto tal, sino la forma histórica de su transmisión –y la palabra de Dios no nos llega si no es en forma histórica– lo que debe ser sometido a crítica, a examen, a profundización. El criterio de qué sea palabra de Dios no puede ni debe ser nuestra siempre limitada e históricamente variable experiencia; antes bien, es la palabra de Dios la que quiere y debe mostrarnos qué es experiencia verdadera por contraposición a engañosa apariencia. La palabra de Dios se acredita como verdadera en la medida en que propicia nueva experiencia, experiencia que, a su vez, se acredita en otra experiencia. Por último hay que señalar que la fe no solo guarda relación con una realidad experiencial que le viene dada de antemano, sino que posee su propia experiencia. Esto se expresa sobre todo en la concepción bíblica de conocimiento (*yada'*), que nunca se lleva a cabo solo con el entendimiento, sino con toda la existencia y con su centro, el corazón de la persona. Esta experiencia propia de la fe es conocida sobre todo por la mística, que se entiende como *cognitio Dei experimentalis* (conocimiento de Dios a través de la experiencia) [31].

De todo lo anterior se sigue que la relación entre fe y experiencia solo puede describirse como *correlación crítica*. El círculo hermenéutico que consiguientemente se establece entre la transmisión y la experiencia de la fe es ineliminable. Lo decisivo, sin embargo, consiste en que dentro de este círculo se garantiza el primado del mensaje, lo que no significa sino que nunca podemos absolutizar nuestra experiencia actual, que nuestra experiencia siempre debe ser más bien una experiencia históricamente abierta, abierta a nuevas experiencias. La pregunta, por tanto, es: ¿dónde encuentra la fe su correlato en la actual experiencia de realidad?

Para poder hacer de nuevo accesible la experiencia religiosa en la actual situación de considerable pérdida de la misma, debemos partir en primer lugar de una *concepción general de la experiencia*, con el fin de mostrar luego cómo la *dimensión de la experiencia religiosa* se abre «en, con y bajo» la experiencia humana diaria. Incluso este intento resulta bastante difícil, pues el concepto de experiencia es –como ya hemos dicho– en extremo complejo y multiestratificado; se trata de uno de los conceptos más difíciles y oscuros de la filosofía.

En el *lenguaje cotidiano* hablamos de un hombre experimentado para referirnos a alguien que conoce a las personas y las cosas no solo de oídas ni por los libros, sino a través del reiterado trato inmediato con ellas, a alguien, pues, que conjuga saber y pericia. El verbo alemán *erfahren* (experimentar, saber por experiencia) deriva de *fahren*, que significa viajar. Un hombre experimentado es, en consecuencia, un «hombre viajado», un hombre que no conoce el mundo solamente de oídas, sino que está presente en los acontecimientos, los vive, los sufre y toma parte en ellos. Las lenguas románicas tienen otro acceso al fenómeno. Hablan de *experientia*. El experto es el *peritus*, aquel que, por así decir, ha incorporado conocimientos a su ser por medio del ensayo, la prueba, el error y la corroboración.

Este uso lingüístico cotidiano muestra que la experiencia no se puede reducir a una *comprensión objetivista de la experiencia*, como la que a menudo se atribuye a las llamadas ciencias empíricas. Experiencia no es solo lo que podemos constatar y verificar experimentalmente y reducir a los más sencillos enunciados protocolarios. Semejante comprensión empirista de la experiencia ha sido abandonada también entretanto por las llamadas ciencias empíricas. Hasta ahora ninguna ciencia, ni siquiera las ciencias de la naturaleza, ha conseguido reducir de manera convincente todos los conocimientos a datos meramente empíricos. Precisamente el desarrollo de la física moderna, en especial la física cuántica, ha puesto de manifiesto que nunca conocemos la realidad en sí, sino siempre por medio de imágenes, modelos y conceptos humanos. Nunca experimentamos la realidad en sí, sino siempre como algo que tiene un determinado significado para nosotros; nunca es posible separar adecuadamente experiencia objetiva e interpretación de la experiencia. Una absolutización de lo experimentalmente constatable sería, por lo demás, una afirmación contradictoria. Pues la tesis de que lo empíricamente constatable es la única realidad constituye una afirmación no constatable empíricamente. El positivismo antimetafísico es, de forma paradójica, una metafísica de lo positivo. Por eso, afirmar que Dios no puede ser constatado empíricamente no es todavía una objeción contra la fe en Dios, porque no es concebible ningún método empírico capaz de demostrar la existencia de Dios. El Dios que existe no existe. Pero tampoco es concebible ningún método empírico que pueda demostrar alguna vez la no existencia de Dios.

La crítica de un concepto unilateralmente objetivista de experiencia no puede llevar, sin embargo, a reducir la experiencia religiosa a lo contrario de lo anterior, esto es, a la *vivencia subjetiva* o incluso a estados de ánimo subjetivos. No cabe duda de que toda experiencia acontece en el medio de la subjetividad humana. Allí desencadena un eco y un reflejo. La experiencia religiosa concierne al ser humano hasta el fondo de su existencia y en todas las fibras de ella; hace vibrar todas las cuerdas de la condición humana. Con Dios no cabe encontrarse como con un observador distante; el ser humano es reclamado por completo por él. O dicho en términos bíblicos, la experiencia de Dios se vive con el corazón, es decir, en el centro de la persona humana. Lo primordial de este verse subjetivamente afectado es, sin embargo, el hecho de tropezar con una realidad y

sentirse abrumado por ella. Esto vale también para la experiencia religiosa. Significativamente son justo los grandes místicos quienes se muestran en extremo críticos y reservados frente a las experiencias vivenciales. En efecto, el hambre de experiencias religiosas puede ser muy poco religiosa y muy egoísta. Por eso, no deben buscarse por sí mismas, a no ser que uno quiera encontrarse consigo mismo en vez de con Dios. Pretender reducir la experiencia de Dios a vivencias personales equivale a permanecer en la esfera de lo subjetivo y no vinculante; la sospecha de proyección surgiría de inmediato.

Esta doble delimitación del concepto de experiencia nos lleva a la determinación positiva de su esencia. La experiencia no se puede reducir ni de modo objetivista ni de modo subjetivista. *La experiencia abarca tanto el suceso objetivo como la sensación subjetiva. Resulta de la conjugación de la realidad objetiva y del trato subjetivo con el entorno natural y humano*. La experiencia es tanto el verse afectado por la realidad como la interpretación de este suceso por medio de palabras, imágenes, símbolos y conceptos. La experiencia posee, por tanto, una *estructura dialéctica*; o sea, es histórica. Pues por historia se entiende la interacción del ser humano y el mundo.

La *historicidad de la experiencia* también tiene, a su vez, diversos aspectos. Con ello se quiere decir, por una parte, que la experiencia no acontece de modo meramente puntual en la inmediata elaboración subjetiva de percepciones momentáneas. El saber experiencial brota más bien del trato reiterado y ejercitado con la realidad. Surge por medio de la incesante confirmación de determinadas impresiones y de su interpretación. «Experiencia» denota, pues, un estar familiarizado y ejercitado en el trato con las cosas y las personas, un dominio de esquemas de acción. Por eso, Aristóteles relaciona la experiencia con la memoria del ser humano [32]. No se trata solo de la memoria individual de la persona concreta, sino de la memoria colectiva que ha cristalizado sobre todo en el *lenguaje* de una comunidad. En efecto, el lenguaje es el condensado de la experiencia de numerosas generaciones. Eso significa que las experiencias siempre son también experiencias colectivas de una comunidad, un pueblo, una raza o una clase. Tales comunidades humanas están signadas por el recuerdo común de experiencias fundamentales, que se mantienen vivas sin cesar mediante la narración de mitos, sagas, leyendas, anécdotas y demás relatos. Por consiguiente, las experiencias se transmiten narrativamente.

Con ello ha aparecido ya un segundo rasgo de la historicidad de nuestra experiencia. Por mediación del lenguaje reviven en la actualidad no solo experiencias de antaño; el lenguaje y las experiencias en él «depositadas» nos ayudan también a interpretar nuestras experiencias actuales y a transmitirlas a la generación siguiente. La experiencia, por consiguiente, está siempre sujeta a la tensión entre el recuerdo de la experiencia pasada, la experiencia presente y la transmisión de esta con la esperanza de que se vea acreditada y confirmada en el futuro. Eso significa que *la experiencia es un proceso de aprendizaje siempre nuevo y nunca concluido*. Es *experiencia de la vida* en

sentido propio. «Experimentada» no es la persona que tiene una respuesta concluyente para todo, sino quien es consciente de la imposibilidad de dar por cerrada la experiencia; quien, a resultas de las experiencias que ha vivido, está abierto a nuevas experiencias; quien posee competencia experiencial; quien sabe vivir nuevas experiencias y ponerlas en productiva relación con sus experiencias anteriores.

Esta tensión histórica entre la experiencia pasada, presente y futura tiene una doble *importancia crítica*. Importancia crítica tiene, por un lado, el recuerdo de la experiencia pasada. No solo existen recuerdos que transfiguran lo antiguo, sino también recuerdos peligrosos en los que esperanzas incumplidas o profundas experiencias de sufrimiento reviven y reclaman sus derechos. Por medio de ellos puede neutralizarse de repente el deslumbramiento de las obviedades del presente y abrirse la posibilidad de algo nuevo. Nada sería tan necio y acrítico como absolutizar las experiencias presentes, en ocasiones muy limitadas, convirtiéndolas en criterio único de las experiencias pasadas con la simple frase: «Eso hoy ya nada nos dice». Cabalmente el recuerdo de las grandes esperanzas del pasado puede ser un impulso hacia delante que vuelva a posibilitarnos, también en la actualidad, nuevas y más profundas experiencias. Por otro lado, es evidente que no se trata de integrar sin más nuevas experiencias en antiguos esquemas experienciales. Las experiencias verdaderamente fundamentales las vivimos siempre que tropezamos con la resistencia y la rebeldía de la realidad a nuestros patrones precedentes de pensamiento y acción, cuando inopinadamente nos adviene algo nuevo que corrige nuestras visiones anteriores, desbarata nuestros planes, nos abre nuevas perspectivas y nos insta a reorientarnos. La competencia experiencial está vinculada siempre a la disposición al cambio de mentalidad y la conversión. Las experiencias sustentadoras no son las experiencias ordinarias, sino las *experiencias de contraste*, que impelen a tomar una decisión. Eso significa que las experiencias son des-ilusionantes en el sentido positivo de la palabra; deshacen engaños y deslumbramientos previos y constituyen, precisamente así, la verdad de nuestra experiencia precedente.

De la concepción histórica de la experiencia desarrollada hasta ahora se desprende aún un último aspecto. Pues de la dialéctica histórica de experiencia pasada, presente y futura resulta que no solo existen experiencias inmediatas y directas, sino que más bien hacemos *experiencias con nuestras experiencias* [33] y que, por tanto, existen asimismo experiencias indirectas. En tales experiencias indirectas se lleva a cabo una reflexión inicial. Esta no es todavía de tipo conceptual; consiste más bien en el hecho de que «en, con y bajo» nuestra experiencia inmediata hacemos una experiencia más profunda.

Esta experiencia con nuestra experiencia es, en último término, la *experiencia de la finitud* y del carácter inconcluso de nuestra experiencia y, por tanto, una *experiencia de sufrimiento*. La literatura griega conoce desde Esquilo el juego de palabras con *páthos* y *máthos*, esto es, del aprendizaje experiencial por medio del sufrimiento. F. Nietzsche formuló esta idea con claridad: «En la misma medida en que se asoma a la profundidad

de la vida, el ser humano se asoma también a la profundidad del sufrimiento» [34]. «Lo que prácticamente determina la jerarquía entre los seres humanos es su capacidad de sufrimiento» [35]. De ahí se sigue que la extendida expulsión del sufrimiento de la vida pública por medio de una máscara de juventud, vitalidad y salud que se lleva por ostentación comporta una terrible banalización y empobrecimiento de nuestra experiencia, así como una menor sensibilidad para captar el «gemido de la criatura oprimida» (K. Marx). Solo conoce la condición humana en su profundidad quien la experimenta en su finitud y sufrimiento. De este modo, la experiencia se convierte en un camino hacia lo imprevisible y abierto, hacia el interior de un misterio cada vez mayor y nunca sondeable.

Obtenemos así como *resultado recapitulador que la experiencia que hacemos con nuestra experiencia es, en último término, una experiencia de la finitud y de la índole misteriosa de nuestra experiencia*. Con ello hemos alcanzado la dimensión de la experiencia religiosa. *La experiencia religiosa no es una experiencia inmediata, sino una experiencia mediada, una experiencia que hacemos «en, con y bajo» el resto de nuestras experiencias*. De este modo, no se trata tampoco de una experiencia arbitraria junto a otras experiencias, sino de la experiencia fundamental latente en el resto de nuestras experiencias, una experiencia que guía y afina todas las demás experiencias. De ahí que K. Rahner y J. B. Lotz hablen al respecto de *experiencia trascendental* [36]. Este concepto parece contradictorio a primera vista. Pues trascendental es aquella reflexión que se ocupa de las condiciones que anteceden a toda experiencia y la posibilitan. Y diríase que una experiencia no puede ser su propia condición de posibilidad; un conocimiento experiencial no puede conocer las condiciones que preceden a toda experiencia. Pero el carácter paradójico del concepto no hace sino reflejar el carácter paradójico del asunto mismo. Pues, por una parte, solo la trascendentalidad posibilita la experiencia; por otra parte, esta trascendentalidad es, en su forma concreta, históricamente contingente y, en esa misma medida, contenido de una experiencia especial, de una de esas experiencias que abren el horizonte. En la experiencia religiosa se nos abre en otra experiencia el horizonte último de la experiencia humana, el horizonte que contiene y alberga todo, la *dimensión del misterio* del que toda experiencia procede y al que toda experiencia remite.

Después de mostrar la dimensión de la experiencia religiosa, ahora debemos ocuparnos de la *realidad de la experiencia religiosa*. La experiencia religiosa no sería más que un estado de ánimo general y vago si no existieran experiencias concretas en las que se manifestara la dimensión religiosa. Para expresar esto, en la filosofía anglosajona ha adquirido carta de ciudadanía la expresión *disclosure situation*; en español podríamos hablar de situación de revelación o descubrimiento, al igual que en alemán se habla de *Erschließungssituation* [37]. Se trata de experiencias aisladas en las que se nos revela algo

más que esa experiencia específica, en las que «de súbito» se hace patente la totalidad de nuestras experiencias y, «en, con y bajo» una experiencia concreta, deviene experimentable el contexto global de la experiencia y el misterio que la gobierna.

Tales experiencias de revelación son posibles en *modos muy diversos*: por ejemplo, en los momentos de alegría, cuando nos sentimos afortunados y arrobados y el mundo y nuestra existencia se nos antojan infinitamente ricos, bellos y dignos de ser amados; en los momentos de tristeza, cuando ya no entendemos el mundo y la pregunta por el por qué se nos impone ineludiblemente; en los momentos de angustia, cuando de repente todo suelo firme cede bajo nuestros pies, el mundo entero se tambalea y nos asomamos al abismo de la existencia; en los momentos de consuelo, cuando nos sentimos sostenidos, rodeados y amparados; en los momentos de amor y fidelidad interhumanos, cuando somos acogidos y afirmados incondicionalmente y la amabilidad y la belleza de otra persona nos conmueven tanto que también todo lo que hay en el mundo nos parece transformado, es más, encantado, hechizado; en los momentos de terrible aburrimiento, cuando todo se torna tedioso e indiferente y resulta palmario lo vacía, superficial y huera que puede llegar a ser la realidad; en los momentos de encuentro con la muerte, cuando alguien enmudece para siempre y todo le es sustraído y arrebatado y a nosotros se nos priva para siempre de un ser conocido y amado con el que teníamos confianza. A la vista de la muerte se hace patente de modo inexorable la verdad definitiva sobre el hombre; a saber, que el ser humano, en último término, no se pertenece a sí mismo ni tampoco pertenece a los demás, sino que más bien se halla envuelto por un misterio insondable; que el ser humano es un misterio que él mismo nunca puede dominar.

Tales experiencias religiosas son profundamente ambivalentes. En su famosa obra *Lo santo*, R. Otto habla de una armonía de contraste [38]. Define el *misterio* sagrado como *mysterium tremendum fascinosum*, como un misterio que repele y atrae a la vez, que es lejano y cercano a un tiempo. En la medida en que la experiencia del misterio es un horizonte inalcanzable de nuestra entera experiencia, ese misterio nos sale al encuentro como lo totalmente otro, como espantoso abismo, como desierto de la nada. Y en la medida en que nos es cercano en todas las cosas, se nos aparece como fundamento protector, como gracia y plenificación. El encuentro con este misterio puede resultar tan aterrador como dichoso; puede repeler y atraer, puede llenarnos así de angustia y terror como de agradecimiento, alegría y consuelo. Ya Agustín era consciente de esta ambivalencia. «Me horroriza y me enardece. Me horroriza por la desemejanza con ella [la luz que reverbera ante mí]. Me enardece por la semejanza con ella» [39]. A la vista de esta ambivalencia y equivocidad se comprende que este misterio haya podido recibir numerosos nombres en la historia cultural de la humanidad y sea *susceptible de múltiples interpretaciones*. Por eso sería muy precipitado juzgar sin más la experiencia de este misterio como experiencia de Dios. Puede ser interpretado en sentido teísta, pero también cabe entenderlo en sentido panteísta, ateísta o nihilista. Por último, como tan a

menudo ocurre en nuestra civilización moderna, puede asimismo permanecer anónimo e innominado. En tal caso, sin embargo, se presenta distorsionado de múltiples modos, bien en forma de las ideologías modernas, bien en forma de manifestaciones psíquicamente enfermizas. A la larga, no se puede prescindir por completo de esta dimensión de la experiencia. Pues el misterio es el fundamento de toda experiencia. Por eso se trata de algo distinto de un enigma o problema que, al menos en principio, es posible resolver paso a paso. Pero en nuestra experiencia nos experimentaremos siempre como seres finitos, envueltos por un misterio insondable.

Con la experiencia del misterio que gobierna nuestra vida y la realidad en su conjunto viene dada de manera tan ineludible como irresoluble la pregunta por el sentido universal de la realidad toda. Puesto que en la historia siempre experimentamos tanto sentido como sinsentido y puesto que el misterio que se nos insinúa en toda experiencia es profundamente ambiguo, basándonos en la experiencia nunca podremos contestar de forma concluyente a esta pregunta. Como cualquier otra experiencia, la experiencia religiosa únicamente nos descubre su verdadero sentido dentro de un lenguaje religioso y de su tradición. Así pues, debemos seguir preguntando: ¿qué es este misterio? ¿Cómo podemos denominarlo? ¿Podemos darle un nombre a ese misterio o se escabulle sin cesar a lo inefable? ¿Es legítimo llamarlo Dios? Pero ¿tiene sentido semejante lenguaje religioso?

3. Dios en el lenguaje humano

El camino de la experiencia nos conduce al umbral de un misterio último no experimentable ya directamente, sino solo de modo indirecto «en, con y bajo» nuestras experiencias cotidianas. Sin embargo, en cuanto empezamos a describir este misterio, nos falla el lenguaje. En la experiencia se nos manifiesta algo que en el fondo ya no es verbalizable. Esta dificultad ha estado siempre presente en la tradición mística. Sin embargo, en la actualidad se ha agudizado considerablemente con la *filosofía moderna del lenguaje* [40]. Esta se pregunta: ¿es legítimo hablar de la dimensión religiosa? ¿Es «Dios» una palabra con sentido de nuestro lenguaje? ¿No debemos guardar en último término silencio ante la dimensión mística de nuestra experiencia? De la respuesta que se dé a estas preguntas depende decisivamente el anuncio y la profesión de fe de la Iglesia; de ella depende también por entero la posibilidad de la teología como discurso racional y lingüísticamente mediado sobre la fe cristiana.

Las respuestas de la filosofía moderna del lenguaje han experimentado en nuestro siglo un dramático desarrollo, que aquí no podemos más que esbozar. *A comienzos de nuestro siglo* surgió el *positivismo lógico* o empirismo lógico, comúnmente denominado neopositivismo. Determinantes fueron B. Russell, L. Wittgenstein y, bajo la influencia de ambos, el círculo de Viena reunido alrededor de M. Schlick y R. Carnap. El positivismo partía del ideal de una ciencia unitaria exacta, cuyos enunciados pueden expresarse en un lenguaje de signos que obedece a la sintaxis lógica y reproduce el mundo. Por eso únicamente debían ser tenidos por científicos y dotados de sentido aquellos enunciados verificables, repetibles y, por tanto, intersubjetivamente demostrables. Junto al criterio lógico se daba importancia también al criterio empírico de sentido, según el cual todos los enunciados deben ser verificados cotejándolos con los hechos empíricos. Los enunciados metafísicos y religiosos, sin embargo, no cumplen ninguno de estos criterios. De ahí que las preguntas metafísicas y religiosas carezcan de respuesta; se trata de problemas aparentes y de enunciados sin sentido.

Esta posición cobra su expresión clásica en el *Tractatus logico-philosophicus* de L. Wittgenstein. Ya en el prólogo encontramos la siguiente afirmación: «Lo que se puede decir es formulable con claridad; y de lo que no se puede hablar hay que callar» [41]. Lo que está más allá de este límite del lenguaje carece de sentido. «La mayoría de los enunciados y las preguntas que se han formulado sobre asuntos filosóficos no son falsos, sino carentes de sentido. Por eso no podemos responder en absoluto preguntas de esta clase; lo único que podemos hacer es constatar su sinsentido... Y nada tiene de sorprendente que los problemas más profundos no sean en realidad problemas» [42]. Al final del *Tractatus*, Wittgenstein reconoce no obstante lo siguiente: «Tenemos la impresión de que, aun cuando todas las preguntas científicas hayan sido respondidas,

nuestros problemas existenciales todavía no han sido siquiera abordados. Sin embargo, entonces no queda ya ninguna pregunta más, y precisamente esa es la respuesta» [43]. A pesar de ello, afirma: «Existe ciertamente lo inefable. Y se manifiesta: es lo místico» [44]. Así y todo, concluye: «De lo que no se puede hablar es preciso callar» [45].

Con esta posición, la teología quedaba condenada al silencio. Bajo el dominio de los presupuestos neopositivistas, «Dios» parecía haber dejado de ser una palabra con sentido (A. J. Ayer, A. Flew). Aquí cabe hablar de un *ateísmo semántico* o de la muerte de Dios en el lenguaje. Mas estas caracterizaciones son más bien intrascendentes, porque ellas mismas carecen de sentido.

Ahora bien, el positivismo lógico, orientado por completo según el paradigma de las modernas ciencias de la naturaleza, se reveló pronto como insostenible desde la perspectiva de esas mismas ciencias de la naturaleza. En efecto, el positivismo partía de que el lenguaje humano constituye una copia de la realidad. Este supuesto fue abandonado a consecuencia de la moderna física cuántica y su interpretación por N. Bohr y W. Heisenberg, conocida como interpretación de Copenhague. Según esta interpretación, no podemos describir de manera exacta los procesos naturales microfísicos, sino solo con ayuda de imágenes y conceptos complementarios tomados de nuestro mundo macrofísico [46]. A ello se añadieron dificultades con las que tropezó la propia reflexión epistemológica. Tales dificultades tenían que ver, por una parte, con la imposibilidad de una verificación estricta y, por otra, con la inevitabilidad del lenguaje convencional tanto en el establecimiento de un lenguaje formal universalmente válido como en la formulación de los enunciados básicos de una teoría. Con ello se tambalearon los presupuestos neopositivistas y su ideal de cientificidad.

De tales ideas sacaron luego las primeras consecuencias sobre todo K. Popper en *La Lógica de la investigación científica* [47] y, siguiendo su estela, H. Albert [48]. Según ambos, los enunciados básicos de una ciencia son aceptados por convención; son estipulaciones que tienen validez en la *scientific community*, en la comunidad científica. No pueden ser verificados, sino en todo caso falsados. La ciencia es aquí un proceso abierto, que parte de hipótesis que son sometidas al método del *trial and error*, del ensayo y error. En todo ello, la verdad no es más que una idea regulativa, que se puede perseguir en un proceso siempre abierto, aunque nunca puede ser alcanzada por completo. Aquí se manifiesta un fundamental escepticismo frente a toda pretensión incondicional de verdad, así como una oposición a cualquier filosofía esencialista (metafísica). Esta posición fue críticamente desarrollada por las investigaciones de Th. S. Kuhn sobre las revoluciones científicas [49]. Según Kuhn, el desarrollo científico no se produce de manera evolutiva, como todavía opinaba Popper, sino de forma revolucionaria a través del cambio de paradigmas. Un paradigma es un ejemplo clásico reconocido o un esquema para dar solución a un problema. La ciencia normal consiste en

embutir los casos que afloran en los cajones de dicho paradigma hasta que este se revela incapaz de solucionar nuevos problemas y un nuevo paradigma se impone en un proceso revolucionario. Ejemplos de tales revoluciones científicas son de modo especial Copérnico, Newton y Einstein.

En el presente contexto no es preciso descender a los detalles de estas teorías. Aquí las hemos mencionado solo para mostrar que el positivismo lógico, que dominaba a principios de siglo, ha sido abandonado hoy de manera prácticamente generalizada. Pero con este cambio la teología en modo alguno está ya salvada. Pues ni en el pensamiento de K. Popper ni en el de Th. S. Kuhn es posible hablar de algo incondicionado. Por consiguiente, la pregunta sigue siendo: ¿de qué manera es posible hablar con sentido de Dios?

En una *segunda fase del debate*, la pregunta por la posibilidad del discurso religioso fue abordada de un modo totalmente distinto. Pues L. Wittgenstein sometió su enfoque originario a una crítica radical. Este giro en el pensamiento de Wittgenstein se expresa en su obra *Investigaciones filosóficas*. El significado de una palabra o de una frase no reside ya en la reproducción de un objeto, sino en su uso. «El significado de una palabra es su uso en el lenguaje» [50]. Este uso varía según el marco existencial, el contexto, el juego de lenguaje, que al mismo tiempo representa una forma de vida. Según el contexto, una y la misma frase puede tener sentidos por entero diferentes. Puede funcionar como crítica, exhortación, explicación, instrucción o comunicación. El sentido de una frase solo puede explicarse, pues, dentro del correspondiente juego de lenguaje. En consecuencia, pasa a primer plano el lenguaje coloquial normal (*ordinary language philosophy*, filosofía del lenguaje corriente) en lugar del lenguaje científico artificial.

En el marco de este nuevo enfoque centrado en el uso lingüístico se elaboraron *dos teorías* sobre la comprensión de las afirmaciones religiosas: la teoría no cognitiva y la teoría cognitiva. Según la *teoría no cognitiva* (R. Braithwaith, R. M. Hare, P. M. van Buren y otros), el término «Dios» no tiene ningún contenido cognitivo propio; se trata más bien de la expresión de una actitud ética, la declaración de un compromiso, de un estilo de vida, de una convicción, la plasmación de un determinado modo de ver la realidad. Así, la frase: «Dios es amor», no tiene el sentido de un enunciado indicativo; es más bien una declaración de intenciones para una conducta agápica. Significa que el amor es Dios, o sea, lo supremo y definitivo. A pesar del avance que representa esta teoría, hay que preguntarse si hace justicia al uso religioso del lenguaje. Pues sin duda el creyente, por ejemplo en la oración, no busca solo explicitar su conducta moral y su visión del mundo, sino que quiere invocar a Dios y dirigirse a él. Las teorías no cognitivas se alejan, por consiguiente, del uso religioso del lenguaje y reducen la fe religiosa a ética.

La *teoría cognitiva* fue fundada por J. Wisdom y es defendida sobre todo por I. T. Ramsey [51] y, siguiendo sus pasos, por W. A. de Pater [52]. La teoría del lenguaje

religioso de Ramsey está estrechamente vinculada con su teoría de las *disclosure situations* o situaciones de revelación. Se trata de situaciones en las que al ser humano de golpe «se le enciende una luz», en las que la persona de repente «cae en la cuenta», en las que súbitamente se percata de un contexto más abarcador y profundo. Tales situaciones contienen elementos observables, pero también algo más. Las ideas que se vislumbran en tales situaciones no son verificables, aunque tampoco irrelevantes; se ajustan más bien a las experiencias y las sitúan en un contexto lleno de sentido (*empirical fit*). Pero la comprensión de estas ideas está vinculada a una participación interior; exige un compromiso interior. Las situaciones religiosas de revelación conciernen al conjunto de la realidad, al todo de nuestras experiencias; en ellas el universo cobra hondura y vida. El lenguaje religioso no es descriptivo, sino evocativo; quiere abrir una determinada visión del mundo, que, para quien se abandona a ella, se acredita ante la realidad misma. A pesar de todo lo útil que contienen las teorías de Ramsey, a la postre resultan vagas. No termina de estar claro cuál es el carácter preciso de la referencia a la realidad del lenguaje religioso ni tampoco el de la realidad aludida. Sin embargo, Ramsey consigue hacer patente que hay un uso lingüístico específicamente religioso, que no puede reducirse ni a los hechos empíricos ni a la ética.

La *teoría de los actos verbales* de J. L. Austin [53], desarrollada por J. R. Searle [54], nos lleva un paso más allá. Esta teoría distingue entre el uso constatativo y el uso performativo del lenguaje. En el *uso performativo del lenguaje* no solo se constata, sino que también se crea realidad en la acción lingüística. En este sentido podemos decir, por ejemplo, que alguien ha sido silenciado, que una cuestión ha sido comentada hasta el hartazgo, que se presenta un asunto, que se pone un problema sobre el tapete, etc. Con ello queda claro que el lenguaje posee carácter de acontecimiento. Ejemplos especialmente claros de un lenguaje así de eficaz y operativo son los enunciados jurídicamente relevantes, pero también los que confieren un estatus: «Bautizo este barco con el nombre de Isabel», «Te tomo como esposa», «Queda abierta la sesión». En tales acciones lingüísticas no se constata una realidad objetivamente existente y se informa sobre ella; nada de eso, sino que en ellas el lenguaje opera más bien lo que afirma. Esta teoría de los actos lingüísticos tiene una gran importancia para el lenguaje religioso. Pues el lenguaje religioso no transmite una información neutral; tiene más bien carácter testimonial, esto es, en él no es posible en último término separar palabra y realidad, la persona del hablante y el asunto del que habla. En la palabra «Dios», Dios viene al lenguaje en sentido literal: Dios se hace presente y vivo en el mundo y en la vida. Por el contrario, allí donde Dios calla (*totschweigt*), allí también está muerto (*tot*) para nosotros, es decir, de él no brota vida alguna.

Como resultado de la segunda fase del debate sobre consideraciones de filosofía del lenguaje cabe constatar en general el reconocimiento de la *historicidad del lenguaje* y del conocimiento humano. Nuestro lenguaje no es una copia neutral y objetiva de la

realidad, sino también un «logro» subjetivo del ser humano, quien, a su vez, por medio del lenguaje es incorporado a una histórica e intersubjetiva comunidad lingüística y a su praxis existencial histórica. La precomprensión transmitida por el lenguaje tiene una función reveladora de la realidad. Sin embargo, en los detalles puede ser muy diversa e históricamente variable, de suerte que la realidad acontece en cada caso de forma histórica en el lenguaje. Así entendido, el lenguaje no expresa la realidad en sí, sino el significado que la realidad tiene para nosotros según el caso. En el marco de una concepción histórica de la realidad surgen también nuevos posibles enfoques para una comprensión positiva del lenguaje religioso. La teología percibió ya hace tiempo en la exégesis, con independencia del reciente debate sobre filosofía del lenguaje, las posibilidades y tareas que vienen dadas con ello. Pues la investigación de los diferentes géneros literarios desde la perspectiva de la historia de las formas, así como del *Sitz im Leben* [lugar vital] que en cada caso les corresponde, anticipa en gran medida, si nos atenemos al fondo de la cuestión, los nuevos enfoques de filosofía del lenguaje.

Así y todo, también hay que ser conscientes de los límites de este enfoque de filosofía del lenguaje. El lenguaje religioso y la forma de vida a él asociada se entienden aquí como un juego lingüístico junto a otros muchos. Sigue abierta la pregunta: ¿cómo me introduzco en ese juego lingüístico? ¿Es posible lograrlo a través de la ciega confianza en uno mismo y mediante la ejercitación de la correspondiente forma de vida? En este contexto a menudo se señala críticamente el fideísmo de la teoría de los juegos de lenguaje de Wittgenstein. Si se quiere que, en vez de quedar reducido a un lenguaje especial, sea universalmente comunicable, el lenguaje religioso debe entenderse en el contexto de una teoría general del lenguaje. Solo así resulta posible responder universalmente del lenguaje sobre Dios.

Una *tercera fase del debate* resultó de la convergencia de las dos corrientes anteriores. Pues todas las posiciones confluyen en una comprensión del *lenguaje como praxis comunicativa*. Ya la vinculación del lenguaje científico con el consenso de los investigadores apunta en esta dirección; la teoría de los juegos de lenguaje y de los actos verbales señala igualmente hacia las condiciones intersubjetivas de validez del lenguaje. Esta comprensión del lenguaje como praxis comunicativa es defendida en Alemania por la Escuela de Erlangen (Lorenzen, Kambartel, Mittelstraß); de modo teológicamente relevante es desarrollada sobre todo por J. Habermas y K. O. Apel. Este último ha propuesto la teoría del *a priori* de la comunidad de comunicación [55]. Según esta teoría, el lenguaje de una comunidad es el presupuesto trascendental de todo conocimiento. Sobre una base análoga, J. Habermas ha formulado la *teoría consensual de la verdad* [56], que él contrapone a la clásica teoría de la correspondencia. A la teoría de la correspondencia le interesa el acuerdo entre el lenguaje y la realidad; a la teoría consensual, el acuerdo de los participantes en el proceso de comunicación. Sin embargo, bajo las condiciones de comunicación distorsionada, cada acto de comunicación es una

prolepsis de una comunidad ideal de comunicación, una anticipación de la vida no alienada. Con todo, en Habermas el estatus ontológico de esta estructura proléptica queda en último término indeterminado.

La concepción del lenguaje como praxis comunicativa tiene importancia directa para el lenguaje religioso. Pues el testimonio de la fe acontece a través de palabras y hechos. El lenguaje religioso no es primordialmente doctrina teológica y sistemática de la fe; en cuanto *verdad testimonial*, posee carácter de acción y tiene su lugar dentro de la comunidad congregada con fines litúrgico-cultuales, dentro de la praxis de la predicación, la liturgia y la diaconía. No pretende en primer lugar instruir, sino mover a la conversión de vida. Por eso, con razón busca H. Peukert en la concepción del lenguaje como praxis comunicativa un nuevo enfoque para hablar de Dios [57]. A tal fin recoge una idea de W. Benjamin y argumenta: para que la esperanza y el anhelo implícitos en todo acto de comunicación lingüística no se pierdan en el vacío, para que la comunicación sea sobre todo realmente universal e incluya también la solidaridad con los muertos, es necesario que Dios exista y que sea el Dios que da vida a los muertos. Por eso, todo acto de comunicación lingüística es al mismo tiempo una pregunta y una *anticipación del Dios vivo y vivificador*. Toda acción lingüística vive de la esperanza en que se logre establecer la comunicación universal y es, por consiguiente, un acto de esperanza anticipatoria en el futuro reino de Dios. El lenguaje religioso no es, pues, un lenguaje especial junto a otras formas lingüísticas; antes bien, explicita la condición de posibilidad de cualquier otro lenguaje.

La pregunta es si podemos darnos por satisfechos con este resultado, sin duda impresionante. Una primera interpelación se puede extraer de la propia filosofía del lenguaje. Según Ch. Morris hay que distinguir tres significados de «lenguaje»: el sintáctico o gramático (intralingüístico), el semántico (referido a la realidad) y el pragmático (referido a la acción) [58]. Las teorías precedentes han aclarado esencialmente las dimensiones sintáctica y pragmática, dejando abierta, sin embargo, la dimensión semántica. Así pues, debemos preguntarnos de forma más precisa cuál es la realidad a la que alude la palabra «Dios». Esta pregunta se desprende también de una consideración filosófica. J. Simon ha mostrado con agudeza que la *contraposición de la teoría de la correspondencia con la teoría consensual de la verdad es insostenible*, ya que la teoría consensual constituye una teoría de la correspondencia encubierta [59]. El consenso, en efecto, no puede consistir sino en mantener idéntica opinión en relación con «lo mismo». En cuanto praxis comunicativa, el lenguaje es también interpretación de la realidad. Pero ¿qué realidad se designa con la palabra «Dios»? Si se deja de plantear esta *pregunta ontológica*, la afirmación de que Dios existe se convierte en una afirmación sobre lo que la palabra «Dios» significa para nosotros. Por medio de semejante transformación de enunciados sobre el ser en enunciados sobre el significado y la función, el término «Dios» es cognitivamente vaciado. Se convierte en quintaesencia de la comunicación

universal, o en cifra de –e impulso para– una determinada conducta solidaria o ética de cualquier otro tipo, o en una perspectiva de sentido sobre la realidad. Entonces la palabra «Dios» es utilizada ya solo alegóricamente, es decir, denota en cada caso una cosa distinta y resulta, por tanto, intercambiable y sustituible por principio. En una palabra, la pregunta por la verdad del lenguaje religioso –y esto significa: la pregunta por la realidad de Dios– no se puede eludir.

La mejor manera de poner de relieve, en un *cuarto paso* de nuestra reflexión, el significado ontológico del lenguaje es considerando la filosofía tardía de M. Heidegger [60]. Para este, el hombre es existencia, ser-ahí (*Da-sein*); no existe solo en el trato con la realidad que tiene ante sí, sino que siempre le preocupa asimismo el sentido del ser en su totalidad. El ser habita en concreto en el lenguaje, a través del cual la realidad se nos revela de modo siempre histórico. El lenguaje es, por consiguiente, la «casa del ser». El lenguaje puede desfigurar la pregunta por el ser, como ocurre, por ejemplo, en el caso del lenguaje científico-técnico; pero también puede descubrirnos el ser de un modo nuevo, como ocurre sobre todo con el lenguaje del mito y la poesía. El lenguaje es leyenda en la que el misterio del ser se oculta o se nos promete.

Los planteamientos de Heidegger, accesibles solo con dificultad, han dado fruto también para la teología, sobre todo a través de H. G. Gadamer [61] y P. Ricoeur [62], cada cual a su modo. A fin de clarificar la función semántica y el significado ontológico del lenguaje religioso, lo mejor es que partamos del lenguaje metafórico o del lenguaje de los símbolos y las parábolas (o alegorías), tal como ha sido explicado por P. Ricoeur y E. Jüngel [63].

Como es sabido, el *lenguaje de las parábolas* es al mismo tiempo el lenguaje de Jesús. Las metáforas o parábolas no tienen la función de reproducir sin más un conocido estado de cosas; constituyen más bien una *creadora redescripción de la realidad*. Para ello se sirven de la dialéctica de familiaridad y distanciamiento. Cuando se dice, por ejemplo: «Aquiles es un león», un término familiar es utilizado de modo insólito y distanciador, con miras a cobrar distancia de un estado de cosas que en sí nos es familiar, colocándolo así bajo una luz del todo novedosa y haciéndolo resplandecer. Las metáforas pretenden posibilitar una nueva mirada a la realidad. A semejanza de los modelos y paradigmas científicos, son un instrumento heurístico y una estrategia discursiva que sirve para destruir una interpretación previa inadecuada y allanar el camino a otra nueva, más adecuada. La metáfora, por tanto, verbaliza un plus de realidad; o dicho de otra forma, verbaliza la realidad de forma tal que al mismo tiempo se verbaliza algo más que la realidad existente. Esto vale en especial para la palabra «Dios». *La palabra «Dios» verbaliza la realidad de modo tal que simultáneamente hace resplandecer en el mundo mismo «algo» que es más que mundo*. Hablar sobre Dios convierte al mundo en parábola de Dios; esto, sin embargo, acontece de manera tal que el mundo se revela capaz de ser parábola de Dios. La palabra «Dios», por consiguiente, es una parábola que

verbaliza el mundo como parábola. De esta suerte, la metáfora –y en especial el hablar sobre Dios– siempre es una palabra eficaz. En ella no importa tanto lo que el mundo siempre ha sido, su esencia permanente, cuanto su futuro abierto. De ahí que la palabra «Dios» sea una invitación a considerar el mundo como parábola y a abandonarse a ello, o sea, a cambiar de mentalidad y convertirse, a creer y tener esperanza. Así pues, el significado semántico de la palabra «Dios» revela al mismo tiempo su significado pragmático. Si la palabra «Dios» es entendida como parábola que nos descubre el mundo como parábola, entonces no se trata de una extrapolación proyectiva (proyección) de la realidad, sino de la anticipación de una realidad que invita a una nueva praxis, la cual, por su parte, se revela como verdadera en la experiencia y en la realización de la verdad. La palabra «Dios» es una palabra que abre espacios de libertad y abre también el futuro.

Recapitulando, cabe afirmar que el lenguaje incluye, tanto desde un punto de vista sintáctico-gramatical como desde una perspectiva pragmática y semántica, un movimiento trascendente. No solo puede, sino que también quiere decir siempre más de lo que hay. *El lenguaje vive de la anticipación de un sentido global de la realidad, que expresa en metáforas y parábolas (o alegorías).* Así, el lenguaje es recuerdo de una esperanza no cumplida de la humanidad y, a la vez, anticipación de esa misma esperanza. *Aun antes de que se torne en lenguaje explícitamente religioso, el lenguaje implica ya siempre una dimensión religiosa. Solo el lenguaje religioso lleva al lenguaje a su verdadero ser.* La palabra «Dios» no es una palabra sin sentido; antes bien, donde Dios es acallado, allí corre peligro el lenguaje mismo. Donde Dios ya no es verbalizado, allí existe el peligro de una babilónica confusión de lenguas.

Si intentamos asumir el resultado del recorrido previo por la filosofía del lenguaje y tomarnos en serio la fuerza creadora del lenguaje –que no se limita a reproducir la realidad dada de nuestra experiencia cotidiana o científica del mundo, sino que, por esencia, anticipa la totalidad de sentido de la realidad y, con ello, la dimensión religiosa y desde ahí es capaz de llevar a cabo una creadora redescripción de la realidad y de verbalizar algo nuevo–, entonces tropezamos con la *doctrina de la analogía*, que de esta suerte se nos ofrece como *gramática de la fe* [64].

La doctrina de la analogía recoge de un modo nuevo la dialéctica de familiaridad y distanciamiento característica del lenguaje metafórico. En efecto, la analogía ocupa un *lugar intermedio entre los enunciados unívocos y los equívocos* [65]. *Unívoca* es una expresión que se utiliza para caracterizar diversos objetos con uno y el mismo significado. Así, por ejemplo, en las afirmaciones: «Pedro es un hombre» y «Pablo es un hombre», el término «hombre» se utiliza con idéntico sentido y, por ende, unívocamente. Una expresión es, en cambio, *equívoca* cuando se emplea para designar objetos diferentes con significado diferente. Así, el término «cardenal» se utiliza con significado diferente y, por tanto, de modo equívoco para designar a un alto prelado de la Iglesia de Roma, un hermoso pájaro americano con un penacho rojo en la cabeza o un

hematoma en el cuerpo; y también se emplea como apellido de personas. El *lenguaje analógico* está, por así decir, entre las afirmaciones unívocas y las equívocas y denota una semejanza y comparabilidad que incluye tanto igualdad como diferencia. Más en concreto, la analogía es una afinidad entre relaciones. Formulada originariamente en la matemática (A : B = C : D), hoy se utiliza prácticamente en todas las ciencias, por ejemplo, en la biología para designar semejanzas entre diversos organismos no basadas en el parentesco (por ejemplo, las «alas» de los insectos y los pájaros, o incluso la comparación entre las alas de los pájaros, las aletas de los peces y las patas de los mamíferos superiores). Sobre todo las metáforas pueden convertirse en analogías. Por ejemplo, cuando se habla metafóricamente del atardecer de la vida, lo que se quiere decir con ello es que la tarde guarda con el día una relación parecida a la que la vejez guarda con la vida.

A primera vista, frente a las afirmaciones claras y unívocas, la analogía parece solo un modo de hablar derivado e impropio. En realidad, *la analogía no es, respecto de las afirmaciones claras y unívocas, lo secundario, sino lo primario* [66]. En efecto, las afirmaciones unívocas solo son posibles por delimitación respecto de –y coordinación con– otras afirmaciones. La univocidad presupone, pues, la comparabilidad y, por tanto, algo que comporta igualdad y diferencia. Con ello, la analogía es el presupuesto y el fundamento posibilitador de las afirmaciones unívocas. Por eso no es casualidad que todas las ciencias, incluidas las llamadas ciencias exactas, dependan de analogías.

El uso teológico de la forma lingüística de la analogía fue preparado por la *filosofía* antigua. Sobre los cimientos tendidos por Parménides y Heráclito [67], *Platón* fue el primero en emplear el concepto de analogía en filosofía. Para él, la analogía es el más bello de todos los vínculos [68], lo que aúna, lo que media, lo que crea unidad y relación en la realidad. Este centro señala a los extremos el lugar que les corresponde y los une entre sí. La analogía es aquí, por consiguiente, un principio cósmico estructural. También para *Aristóteles* es el *análogon* un *méson* [69], un término medio que, a su juicio, posee relevancia filosófica sobre todo allí donde quiere describir la unidad de la realidad toda en el ser, que abarca los diversos géneros [70]. Esta unidad se sustrae a una definición rigurosa; pues toda definición presupone un género y una *differentia specifica*. En el ser, sin embargo, no es concebible ninguna *differentia specifica* que no sea, a su vez, algo con las características de lo ente. Así, el ser solo puede atribuirse a los distintos ámbitos de ser de forma relativa, o sea, por analogía [71]. De él únicamente cabe hablar con la vista puesta en lo uno y desde lo uno [72]. La analogía se revela, por consiguiente, como una forma de hablar indirecta y que, a semejanza de la metáfora, remite más allá de sí misma.

Hasta qué punto resulta *fundamental la analogía para hablar de Dios* se observa

ya en Sab 13,5, pasaje según el cual podemos conocer a Dios a partir del mundo por analogía (*analógōs*), porque el mundo, a través de su orden y belleza, remite más allá de sí mismo. Así y todo, ya la filosofía antigua sabía que sobre Dios o sobre lo divino nos resulta más fácil hacer *afirmaciones negativas* [73]. De Dios o de lo divino únicamente podemos decir en realidad lo que no es; por eso lo caracterizamos como incorpóreo, invisible, infinito, etc. Estas afirmaciones negativas tienen, sin embargo, un sentido positivo. No remiten a una nada, sino a algo que está por encima del ente y de lo uno [74], a algo que ya no es comprensible con ayuda de conceptos y ante lo cual la razón deseosa de comprender debe permanecer sosegadamente en silencio [75]. Los padres de la Iglesia hicieron suya y radicalizaron esta *theologia negativa*. Ya Dionisio Areopagita o Pseudo-Dionisio (así llamado porque se le identificó erróneamente con el discípulo que acompañaba a Pablo en el Areópago ateniense) la plasmó en la clásica fórmula: «En relación con lo divino, las negaciones (*apopháseis*) son verdaderas; y las afirmaciones (*katapháseis*), insuficientes» [76]. Lo máximo posible en el pensamiento es, por consiguiente, el *saber del no saber*, una *docta ignorantia* [77]. Estas ideas terminaron siendo introducidas en la *fórmula del concilio Lateranense IV* (1215): «Pues ninguna semejanza puede afirmarse entre el Creador y la criatura que no incluya siempre una desemejanza aún mayor» [78]. Con ello, la en sí oscilante doctrina filosófica de la analogía, que intentaba conciliar todos los extremos en un término medio, fue reventada hacia arriba, dinamizada más allá de sí misma y remitida a algo siempre mayor. La doctrina teológica de la analogía, así entendida, no fundamenta ningún orden cósmico u óntico cerrado, sino que es principio de una apertura siempre creciente. *Se trata de una iniciación en el misterio siempre mayor y, como tal, no es la base de una teología natural en el sentido de una doctrina de Dios puramente racional y objetiva, sino la gramática de la fe* [79].

Si se considera con mayor detenimiento la doctrina teológica de la analogía, se constata que contiene *tres momentos* o tres pasos relacionados entre sí [80]. La *via affirmationis* parte de la positiva relación entre lo finito y lo infinito que resulta de la creación y conoce a Dios a partir de sus efectos en el mundo. La *via negationis* niega el modo finito de nuestros enunciados y de la realización de las perfecciones en la esfera finita. La *via eminentiae* afirma que estas perfecciones finitas corresponden a Dios en un grado superior, de modo más sublime, es más, insuperable (*eminenter*). Aquí conocemos de Dios lo que no es más que lo que es; cobramos conciencia de que no podemos conocerlo. Pero al menos conocemos nuestra falta de conocimiento sobre él. No se trata de mera *ignorantia*, sino de una *docta ignorantia*, de un sabio no saber. A diferencia de lo que opinaba Hegel, esto no significa que nuestras afirmaciones se pierdan

en lo indefinido. Más bien cabría afirmar con Hegel que la *via negationis* presupone la *via positionis*. No se trata de una negación total, sino de una negación determinada, que solo niega el modo finito de la perfección positiva, pero no esta en cuanto tal. La *via eminentiae* es, en consecuencia, la negación de la negación y, en esa misma medida, una posición, una afirmación superior. Expresa el sentido positivo de la negación. Se trata, por consiguiente, de un coherente proceso de mediación, que, sin embargo, al final no se cierra sobre sí mismo, sino que queda por completo abierto [81].

Descendiendo al terreno de lo concreto, en la teología escolástica hubo *diversas interpretaciones de la doctrina de la analogía*. La doctrina de la analogía de *Tomás de Aquino*, que se tiene por clásica, no es en sí uniforme; antes bien, experimentó considerables transformaciones en las distintas fases de la obra de Tomás, por lo que es susceptible de ser diversamente interpretada [82]. Es importante que Tomás hable de una *analogia nominum*, esto es, de una analogía del nombre de Dios [83], pero todavía no de una *analogia entis*, concepto este que no fue acuñado hasta el siglo XVI por Cayetano y que solo alcanzó relevancia fundamental en nuestro siglo merced a E. Przywara. Más reservados aún que Tomás son los teólogos franciscanos, sobre todo *Buenaventura*; según ellos, el conocimiento de Dios es posible solo en virtud de la revelación y de la *analogia fidei* en ella fundada [84]. Pero esta presupone, como han mostrado G. Söhngen [85] y H. U. von Balthasar [86], una *analogia entis*, si bien a modo de posibilidad pura, es decir, como apertura del ser humano a Dios. Quien más lejos va en esta línea es *Duns Escoto*. Según este, la razón llega solamente a un «confuso concepto» de Dios como ser supremo [87]. Pero es incapaz de conocer su esencia. Lo que Dios es solo resulta cognoscible y expresable en la fe, a la que Dios se revela libremente.

A la vista de tales diferencias intraescolásticas y, por ende, intracatólicas se relativizan las muy acentuadas antítesis entre *analogia entis* y *analogia fidei*, tal como las formulan *K. Barth* y, en su estela, gran parte de los teólogos protestantes contra la doctrina de la *analogia entis*. Barth creía que la doctrina de la *analogia entis* subsume a Dios en un continuo de ser que abarca a Dios y el mundo, asemejándolos y negando, por tanto, la divinidad de Dios. De ahí que K. Barth tenga la *analogia entis* por una invención del Anticristo [88]. Pero más tarde desarrolló su propia doctrina de la *analogia relationis et operationis*, la cual, pese a estar basada en la revelación, se refleja en la creación que la alianza presupone como su fundamento externo [89]. Estructuralmente no difiere mucho de la concepción franciscana. La diferencia consiste, sin embargo, en que

la *analogia relationis* fundamenta solo una correspondencia externa (*analogia proportionalitatis extrinsecae*), pero no una correspondencia en el orden del ser (*analogia proportionalitatis intrinsecae*), es decir, se trata de una analogía fundada por el actuar y el hablar de Dios (¡*analogia nominum*!), pero no anclada en el ser [90]. De este modo se plantea el problema más profundo de la relación entre el ser y la historia, o sea, de una concepción histórico-salvífica del ser. Así pues, la pregunta es: ¿cómo puede transformarse la doctrina clásica de la analogía en un pensamiento histórico-salvífico?

Una transformación histórico(-salvífica) de la doctrina de la analogía solo es posible si, en vez de partir del cosmos, como hace la metafísica griega, partimos de la libertad tal como la entiende la filosofía moderna [91]. Pues cabe mostrar que *la analogía* constituye *una interpretación del ejercicio de la libertad*. En efecto, la libertad está sometida a la tensión entre lo infinito y lo finito, entre lo absoluto y lo relativo. En el ejercicio de la libertad podemos distanciarnos de la experiencia finita y condicionada y concebirla como tal únicamente porque anticipamos lo infinito y lo incondicionado. Solo en el horizonte de lo infinito podemos comprender lo finito como finito, solo a la luz de lo incondicionado y absoluto podemos comprender lo condicionado como condicionado. Todo concepto finito presupone una anticipación de lo infinito. En virtud de esta su estructura anticipativa, la libertad y la razón humanas comportan siempre un conocimiento implícito y latente de lo incondicionado e infinito. También cabe decir: un conocimiento por analogía. Pues de lo infinito y absoluto no podemos hablar de modo unívoco como de lo finito y condicionado, ya que, de hacerlo así, lo convertiríamos en finito y lo objetivaríamos. Pero de ello tampoco podemos hablar de modo equívoco, dado que en ese caso lo infinito no serviría de horizonte de lo finito ni resplandecería en lo finito. Así pues, a pesar de toda la diferencia no solo cuantitativa, sino también cualitativa, debe existir una correspondencia entre ambos polos de nuestra libertad; y a tal relación de correspondencia le damos el nombre de analogía.

Si no se entiende primordialmente como interpretación del cosmos, sino desde el ejercicio básico de la libertad, la analogía adquiere una forma histórica y participa de la estructura de la libertad, más aún, de su ejercicio intrínseco. Expresa el plus y la novedad de la libertad respecto de la mera facticidad del mundo. Nos enseña a ver de modo nuevo el mundo en el horizonte de la libertad y a entenderlo como ámbito de la libertad, o sea, a concebir el mundo como mundo histórico. La doctrina de la analogía así transformada puede revelarnos, pues, las posibilidades latentes en la realidad, y eso quiere decir: su dimensión de futuro. La prolepsis de la libertad es una anticipación de un futuro que es más que la extrapolación del pasado y el presente. Una doctrina de la analogía renovada en este sentido puede considerarse, por tanto, una *interpretación especulativa de la forma lingüística de la metáfora y del lenguaje alegórico de los Evangelios*.

Si se intenta pensar a Dios en el horizonte de la libertad como libertad perfecta y

absoluta hacia la que se proyecta nuestra libertad finita [92], y desde ahí se entiende luego el mundo como ámbito de la libertad, entonces no existe posibilidad alguna de demostrar que Dios sea conceptualmente necesario. Como libertad perfecta, Dios es más que necesario; porque es libre, solo puede ser reconocido de forma libre si él mismo se da libremente a conocer al ser humano. Intentar pensar a Dios en el horizonte de la libertad no significa, por consiguiente, especular abstractamente sobre Dios, sino atender de manera concreta al mundo para ver si –y en caso de respuesta afirmativa, dónde– se encuentran huellas de la libre revelación de Dios y, a la luz de tales huellas, repensar la realidad como espacio de la libertad, como historia. Por tanto, la doctrina de la analogía nos anima a volvernos al testimonio de la Biblia y a dejar que él nos descubra la realidad de modo nuevo. La Biblia nos brinda al mismo tiempo un lenguaje que presupone la autorrevelación de Dios y nos permite dar expresión a esta. *En este sentido, la* analogia fidei *presupone la* analogia entis *o* analogia libertatis *y la lleva a plenitud*.

4. El conocimiento de Dios

La pregunta fundamental de la teología natural, el problema de hablar responsablemente sobre Dios, no se decide en último término –máxime en el mundo científico-técnico de hoy– en la cuestión de la experiencia y el lenguaje religiosos, sino a la luz de la razón. Sin el esfuerzo del concepto, la experiencia y el lenguaje religiosos caen en un profundo vacío (Hegel). La pregunta reza, por tanto: ¿es la fe en Dios intelectualmente honesta y justificable? ¿O solo es posible la fe en Dios mediante la renuncia al intelecto (*sacrificium intellectus*)? ¿Qué relación guardan entre sí la fe en Dios y el conocimiento humano? ¿Es posible conocer a Dios o incluso demostrar su existencia de modo puramente natural? [93]

Preguntémonos primero a modo de introducción: *¿qué significa conocer?* Evidentemente mucho más que demostrar. El conocimiento es un complejo proceso vital que concierne a toda la persona, que no se circunscribe a la abstracción conceptual, sino que tiene una dimensión personal y que, sobre todo, presupone siempre experiencia. El conocimiento difiere de la experiencia en que no solo está afectado por la realidad, sino que tiene conciencia de tal afección [94]. Mientras que la experiencia inmediata se halla abismada sin más en su objeto, al que interioriza subjetivamente, el conocimiento está por completo en lo otro y a la vez, justo de ese modo, también cabe a sí mismo. Es reflexivo, o sea, retorna del objeto a sí mismo y, en ese proceso, cobra conciencia de sí mismo. *El conocimiento presupone, por consiguiente, una relativa independencia respecto de lo conocido; está directamente vinculado con la libertad*. Así pues, en el conocimiento somos hasta tal punto uno con las cosas y las personas que simultáneamente nos distanciamos de ellas y las diferenciamos, en cuanto objetos, de nosotros como sujetos.

Siguiendo a Aristóteles, la diferencia entre experiencia y conocimiento puede determinarse también así: el conocimiento pregunta no solo qué es esto o aquello, sino por qué es; pregunta también por las razones del saber en cuestión, incluso del saber y el hablar sobre Dios [95]. En este sentido, el conocer incluye asimismo el fundamentar y el *demostrar*. Sin embargo, hay que tener claro que «demostrar» es un *término analógico*, que solo recibe su sentido preciso de lo que en cada caso es objeto de demostración [96]. Todas las clases de demostración tienen en común que se trata de un proceso de fundamentación generalmente comprensible. Pero una cosa es la demostración de un matemático, otra la de un científico de la naturaleza que trabaja de forma empírica, otra la de un jurista, historiador o filólogo, y otra la de un médico, que diagnostica una enfermedad. Así, nada tiene de sorprendente que una *demostración de la existencia de Dios* sea distinta de una demostración científico-matemática. Las llamadas pruebas de la existencia de Dios trascienden tanto la dimensión de lo físico como la de lo meramente

racional hacia lo metafísico y hacia la esfera de lo infinito, que, por esencia, no puede ser concebido ni comprendido por medio de determinaciones finitas. Si se intenta demostrar, calcular y constatar de forma distanciada y objetivadora a Dios como un ente más, en vez de conocerlo (*erkennen*), uno lo desnaturaliza (*verkennen*) profundamente. Por eso, de las pruebas de la existencia de Dios tan solo cabe esperar que sean una *fundada invitación a la fe*. Si la libertad y el conocimiento están siempre vinculados entre sí, el conocimiento de Dios en especial solo es posible en libertad. *De ahí que las pruebas de la existencia de Dios sean un llamamiento a la libertad humana y una muestra de la honradez intelectual de la fe en Dios*.

El argumento cosmológico

El argumento cosmológico es seguramente la más antigua prueba de la existencia de Dios. Arranca de la realidad del cosmos, de su orden y belleza, pero también de su agitación, caducidad y contingencia. Partiendo de tales experiencias del mundo, este argumento se pregunta por el fundamento último, al que termina nombrando con la palabra «Dios», procedente del lenguaje religioso.

El argumento cosmológico existe en el fondo desde la aurora del pensamiento occidental. Ya los primeros filósofos de la naturaleza griegos se preguntaron a partir del cosmos, y del orden que manifiesta, por sus fundamentos. Los padres de la Iglesia hicieron suyos ya muy pronto tales puntos de vista [97]. Este argumento encontró su formulación clásica en Oriente en las tres vías de Juan Damasceno [98] y en Occidente en las cinco vías de *Tomás de Aquino* [99]. Tomás parte de diferentes aspectos del mundo de la experiencia (movimiento, causalidad, contingencia, grados de ser, finalidad). Luego, pregunta por las causas de estos fenómenos. En esta indagación por la causa no cabe retroceder indefinidamente, pues la serie de causas es contingente y, por tanto, también como un todo exige una fundamentación. Así pues, debe existir una primera causa, que no pueda ser entendida como el primer eslabón de una cadena de causas, sino que fundamente esa cadena como un todo y no pueda ser fundamentada ya por ninguna causa superior. Ha de ser entendida como ser existente de por sí y que todo lo abarca, como la plenitud de ser a la que denominamos «Dios». Hasta el propio *Kant*, que somete este argumento a una severa crítica, opina que le corresponde una relevancia perdurable. Según Kant, las pruebas cosmológicas no son concluyentes, pero sí poseen gran fuerza persuasiva, por lo que también en el futuro se recurrirá a ellas. En especial la prueba que parte de la finalidad, que también se conoce como prueba ideológica, merece, a su juicio, ser mencionada con respeto en todo momento. «Es la más antigua, la más clara y la más conforme al sentido común» [100].

De hecho, también en algunos *científicos de la naturaleza actuales* se

encuentran consideraciones semejantes a las del argumento cosmológico, sobre todo en la forma de la prueba ideológica. Por doquier en la naturaleza constata la ciencia de la naturaleza la existencia de un maravilloso orden. En la actualidad se sabe que las leyes de la naturaleza son leyes formuladas por seres humanos a las que solo les corresponde un grado muy elevado de certeza probabilística; también se sabe que cabe confiar en estas leyes, pues sin semejante fiabilidad no sería posible, por ejemplo, la tecnología. Así pues, los esquemas científico-naturales del espíritu humano deben tener alguna correspondencia en la realidad natural misma; en ella debe regir un orden racional que no puede proceder del ser humano, sino de un espíritu que engloba la realidad en su conjunto. Eso lleva a prestigiosos científicos actuales a una suerte de nuevo platonismo. Reconocen en la realidad la realización de ideas racionales que de manera creativa reconstruimos en nuestras leyes de la naturaleza. Precisamente la naturaleza conocida a través de la ciencia posibilita, pues, el supuesto de la existencia de Dios. Ello, sin embargo, es posible de diversas maneras. La argumentación expuesta permanece abierta al panteísmo o al panenteísmo (A. Einstein), al supuesto de un Dios personal (W. Heisenberg) y a una neoplatónica *theologia negativa* (C. F. von Weizsäcker). Pero con independencia de cómo se determine en detalle la relación existente entre Dios y el mundo, el consenso entre estas posiciones consiste en que *solamente Dios puede fundamentar la inteligibilidad científica de la naturaleza.*

En la actualidad, las pruebas de la existencia de Dios no son cuestionadas tanto por la ciencia de la naturaleza como por la filosofía. Kant les dio un primer golpe, del que todavía no se han repuesto del todo. Hoy el *nihilismo* cuestiona estas pruebas de la existencia de Dios con mayor radicalidad que Kant. De ahí que en la actualidad el punto de partida de las pruebas de la existencia de Dios no pueda ser ya para nosotros solo la pregunta por el fundamento del orden en el mundo. Lo que exige un fundamento no es el aspecto que presenta la realidad, sino el hecho mismo de que esta exista. La pregunta fundamental de la filosofía reza: ¿por qué existe algo y no más bien la nada? [101] Esta dimensión de la pregunta fue alcanzada por Tomás ante todo en la tercera vía, la prueba de la contingencia [102], pues con la contingencia de la realidad se alude a su *radical cuestionabilidad*. De todo lo que es puede afirmarse que en algún momento anterior no fue y que llegará un día en que ya no será. Por consiguiente, todo lo que es flota sobre el abismo del no ser y está impregnado y dominado por la nada. Esta nada no es una realidad con una estructura cualquiera, quizá extremadamente débil y vaga; por el contrario, la nada es nada. Se trata de un mero concepto intelectual del que nos servimos para expresar la problematicidad del ser. De esta radical problematicidad debemos partir.

Si partimos de la problematicidad del ser, hacemos una curiosa constatación: precisamente en el horizonte del no poder ser se nos manifiesta la positividad del ser. Pues el ser, en su futilidad, no sucumbe a la nada; justamente a la vista de la nada se nos patentiza el milagro del ser. Cabalmente a la vista de que no se la puede dar por sentada, experimentamos la fiabilidad, solidez y belleza de la realidad. Así, en el ser se revela un

poder que se resiste al no ser. Formulado formalmente en el sentido del clásico principio de no contradicción: lo que es, en tanto en cuanto es, no puede no ser. Tomás afirma lo mismo con un enfoque más material: nada es tan contingente que no incluya en sí algún aspecto necesario. Esto incondicionado en lo condicionado no se demuestra solo a través de un complicado proceso de demostración; de modo no temático está dado en todo conocimiento de lo condicionado, puesto que únicamente conocemos lo contingente como tal a la luz de lo necesario. Así entendida, la prueba cosmológica no persigue en el fondo otra cosa que reflexionar sobre este conocimiento primigenio; es una explicitación del asombro ante el milagro del ser [103].

El argumento cosmológico en la forma radical de la prueba de contingencia nos lleva, pues, ante el asombro de que el ser sea, aunque –formulado paradójicamente– el no ser podría ser. Tropezamos, por consiguiente, con un hecho puro cuyo carácter o naturaleza somos incapaces de comprender [104]. Aquí tenemos que vérnoslas con un *concepto límite de la razón*, pues concebimos algo de lo que únicamente podemos afirmar que no lo concebimos. Sabemos lo que no es, pero no sabemos lo que es. En esta idea, la razón deseosa de comprender y fundamentar se supera a sí misma. Tropezamos con un fundamento infundado, ante el cual nuestro pensamiento fundamentador queda desarmado. Justo allí donde entra en juego el fundamento último, tenemos que renunciar a nuestro pensamiento fundamentador y abandonarnos a lo absolutamente infundado. Esto, que representa un abismo para nuestro pensamiento, lo es también para nuestra conducta y nuestro afán de seguridad. Ante la ausencia de fundamento, al ser humano le invade el miedo. En la insondabilidad de la existencia no tiene a qué aferrarse. No puede sino abandonarse al fundamento infundado. En el momento en que se desmorona la absolutización de realidades finitas, en el ocaso de los ídolos, solo Dios como el Absoluto mismo puede brindar apoyo (*Halt*) y contenido (*Inhalt*) a la vida. Así, resulta necesaria una conversión en el pensamiento y la conducta, y únicamente a través de esa conversión resulta posible el conocimiento de Dios. Tal metamorfosis no nos revela la esencia de Dios en sí, pero nos permite *entender de modo nuevo la realidad como imagen y parábola del misterio de Dios y considerarla así llena de sentido*. El conocimiento de Dios se acredita, justo en su incomprensibilidad, por el hecho de que hace comprensibles el mundo y su orden y, de ese modo, se revela capaz de iluminar los fenómenos de la realidad. Esto se debe, entre otras cosas, a que el reconocimiento de Dios comporta una desmitologización y desideologización de todas las realidades finitas absolutizadas. Merced a ello, el ser humano se libera del mundo; no tiene ya necesidad de esclavizarse a nada ni a nadie y se abre a lo siempre mayor. El reconocimiento de la exclusiva divinidad de Dios posibilita al hombre vivir humanamente. Por tanto, la prueba cosmológica de la existencia de Dios nos lleva al argumento antropológico.

El argumento antropológico

El argumento antropológico no parte de la realidad exterior del cosmos, sino de la realidad interior del espíritu humano. Según se tome el punto de partida en el conocimiento intelectual o en la voluntad (o libertad) moral, se habla de prueba noética (o ideológica) o de prueba moral.

Ya los escritores antiguos se percataron de que en la naturaleza espiritual del ser humano laten una sospecha y un tácito presupuesto de la existencia de lo divino. Remitieron en especial al fenómeno de la conciencia como testimonio a favor de Dios. Los padres de la Iglesia, enlazando con ello, hablaron de una idea de Dios innata al ser humano [105]. Tertuliano habla incluso del testimonio del alma, que es cristiana por naturaleza (*anima naturaliter christiana*) [106]. Pero fue sobre todo Agustín quien señaló el camino hacia el interior y enseñó a buscar a Dios en el corazón, que no descansa hasta que lo encuentra [107]. En su propia mente descubre el hombre la verdad, de la que por principio no puede dudar. Y es que, como ya dijo *Agustín* mucho antes que Descartes: «Si enim fallor, sum» (Si me engaño, existo) [108]. Esta verdad no puede entenderla el obispo de Hipona sino como iluminación divina. «Por eso no nos es dado conocer a Dios de otro modo que trascendiéndonos a nosotros mismos» [109]. Estos argumentos tampoco le son extraños a *Tomás de Aquino*. Según este, en todo conocimiento del ser finito llevamos a cabo una anticipación del ser infinito, pues solo a la luz de lo infinito podemos conocer lo finito como tal. Así, en todo acto de conocimiento tiene lugar un conocimiento implícito de Dios [110]. De modo análogo, con nuestra voluntad aspiramos a lo que está más allá de todo lo finito.

Sin embargo, no nos es posible remontarnos hasta lo infinito; debe existir, por consiguiente, un fin último. Solo somos libres frente a los bienes finitos porque aspiramos al bien absoluto. En todo nuestro afán buscamos siempre implícitamente a Dios; él es amado en todo. No obstante, en la escolástica estos argumentos pasan a un segundo plano respecto al argumento cosmológico; solo llegan a ser prioritarios en la Modernidad. En la tercera de sus meditaciones parte *Descartes* de la idea de Dios en la conciencia humana; no puede fundamentarla en la finita razón humana, sino solo en la realidad de Dios [111]. La idea de Dios tiene para él una importancia capital, sobre todo porque solo a través de esta idea de Dios, que abarca al ser humano y al mundo, puede garantizar la certeza del conocimiento del mundo exterior. Así como Descartes necesita a Dios para asegurar el conocimiento, así también lo necesita Kant como postulado de la libertad, ya que esta solo puede encontrar su felicidad si entre ella y la naturaleza existe una armonía pre-establecida. Y eso únicamente es posible si tanto la naturaleza como la libertad están englobadas en la libertad divina, que todo lo incluye [112].

Es mérito del jesuita belga J. Maréchal haber otorgado a la perspectiva moderna de la subjetividad carta de ciudadanía en la teología católica [113]. Maréchal influye en K. Rahner, J. B. Lotz, M. Müller, B. Welte, J. Möller, E. Coreth, W. Kern y otros. Con

independencia de ello, ya J. H. Newman había mostrado de manera autónoma la posibilidad de una aprehensión real de Dios en la conciencia moral (*Gewissen*) del ser humano [114]. En lo que sigue retomamos el enfoque de la escuela de Maréchal, pero no partimos de la conciencia (*Bewusstsein*), sino más bien, siguiendo a H. Krings, de la libertad humana [115].

La *libertad humana* se halla constitutivamente sujeta a la tensión entre lo finito y lo infinito. Solo es libre respecto de lo finito porque está abierta a algo infinito. Por eso, en ningún encuentro intramundano encuentra la libertad humana el cumplimiento que le corresponde. Eso es lo que hace que la vida humana sea tan inquieta y desasosegada. El hombre solo alcanza su cumplimiento cuando se encuentra con una libertad que es incondicionada no solo según su pretensión formal, sino también según su realización material. Únicamente en el encuentro con la libertad absoluta encuentra el ser humano paz y plenitud interior. En cualquier otro ejercicio de la libertad acontece una anticipación esperanzada y, sin embargo, siempre fracasada de la perfecta realización de la libertad. *Esta anticipación de la perfección posibilita, ilumina y dinamiza todo acto libre. La idea de una libertad absoluta totalmente realizada y realizadora de todo es, por consiguiente, una idea necesaria; es una condición trascendental de posibilidad de la libertad*.

Pero ¿le corresponde a esta idea alguna realidad? Al igual que en el argumento cosmológico, aquí también tropezamos con unos *límites*. Pues el encuentro con la libertad absoluta desborda las condiciones de nuestra existencia actual; únicamente es posible, si acaso, en la muerte. Para hablar sobre Dios sería necesario, por consiguiente, anticipar la «vida eterna», la «visión beatífica». En esta vida debemos contentarnos con anticipaciones fragmentarias. ¿No es suficiente, pues, si nos damos por satisfechos con la aprehensión de lo absoluto en símbolos incesantemente nuevos e incesantemente esquivos? Según una concepción hoy muy extendida, es mejor ser modestos y renunciar a la determinación absoluta del sentido. Pero ¿queda la libertad humana suficientemente fundamentada por un horizonte infinito indeterminado? ¿No necesita tener más bien un fundamento último en una meta infinita determinada? Solo cabe responder lo siguiente: la realización absoluta del sentido *solamente* es posible para el ser humano bajo la condición de la libertad absoluta. La pregunta, sin embargo, es: ¿tiene que darse una realización absoluta del sentido? La determinación absoluta del sentido para el ser humano se introdujo en el mundo con el cristianismo. En último término, depende por entero de una opción por medio de la cual la libertad decide sobre sí misma y su sentido. Sobre el sentido de la libertad únicamente puede decidirse en libertad. Pero eso significa que a nadie se le puede demostrar exteriormente la existencia de Dios como libertad perfecta que lleva nuestra propia libertad a la perfección, a no ser que se abra interiormente a esta verdad. El ser humano debe estar dispuesto a anticipar la muerte, a renunciar a sí mismo para ganarse. El argumento antropológico se limita a formular la disyuntiva de la opción. Y también puede mostrar que la opción por Dios es razonable,

incluso la más razonable.

En el fondo, el argumento antropológico desemboca en la *apuesta de Pascal*: «Si ganas, lo ganas todo; si pierdes, no pierdes nada» [116].

El argumento antropológico tiene una ventaja decisiva sobre el cosmológico: no remite a un ser absoluto necesario, un bien supremo o algo por el estilo; remite a la *libertad plena, perfecta*. La libertad solamente puede ser conocida si ella misma se abre y revela históricamente. En consecuencia, en el argumento antropológico no nos encontramos a un Dios abstracto, sino al Dios vivo de la historia. Así, el argumento antropológico nos conduce a la prueba de la existencia de Dios a partir de la filosofía de la historia.

El argumento de filosofía de la historia

En la teología católica, al argumento de filosofía de la historia se le ha prestado y todavía hoy se le presta relativamente escasa atención. Esto resulta tanto menos comprensible cuanto que el argumento que parte de la providencia divina desempeñó ya, por influencia de la Escritura, un cierto papel en los padres de la Iglesia [117].

En su obra *De civitate Dei* elaboró Agustín la más genial teología de la historia, que mantuvo su influencia durante muchos siglos. La tesis de que la historia es obra de la providencia divina y, al mismo tiempo, un signo de la misma siguió vigente hasta la Modernidad, hasta Vico, Bossuet y, por último, Hegel [118]. Este entiende toda su filosofía de la historia como demostración de que la providencia rige el mundo; de ahí que conciba su filosofía de la historia como teodicea que se despliega en la historia, una idea de teodicea con la que pretendía reemplazar la teodicea metafísica de Leibniz [119].

Fue sobre todo el padre de la escuela católica de Tubinga, J. S. Drey, quien, en confrontación crítica y creativa con el idealismo alemán, desarrolló la idea de Dios en una perspectiva histórico-universal [120]. En la teología protestante contemporánea, W. Pannenberg ha propuesto, inspirándose en Hegel, pero también en Dilthey, Heidegger y Gadamer, una teología de orientación histórico-universal [121]. El enfoque de filosofía de la historia de Hegel, en su versión marxista o neomarxista, ha tenido considerable repercusión en la teología política y en la teología de la liberación [122]. La concepción idealista de la historia de Hegel, según la cual es el espíritu quien determina la historia, se convirtió en un problema para los pensadores posidealistas (la filosofía tardía de Schelling, Feuerbach, Marx, Kierkegaard, etc.). Estos se percataron, cada cual a su manera, de la facticidad de lo real, que le viene dada al espíritu como algo no susceptible de ser derivado ni subsumido. K. Marx opinaba que era necesario invertir el idealismo y derivar la historia a partir de las cambiantes condiciones socioeconómicas. La mediación entre el ser humano y el mundo acontece, a juicio de Marx, a través de la praxis y, más

concretamente, en el trabajo, mediante el cual el hombre configura el mundo, pero también el mundo determina al hombre [123], hasta que finalmente, en el reino comunista de la libertad, esta se reconcilie por completo con la naturaleza [124].

La tradición escolástica, a la que también nosotros nos adherimos aquí, se entiende a sí misma, más allá de la unilateralidades del idealismo y el materialismo, como *realismo*, que a menudo es denominado, con mayor precisión, ideal-realismo [125]. Esta tradición reconoce el sujeto y el objeto, el espíritu y la materia, el conocimiento intelectual y la experiencia sensorial, en la relativa autonomía que en cada caso les corresponde, por lo que no deriva sin más, en cada una de estas parejas, uno de los términos a partir del otro. Sin embargo, el realismo, en cuanto ideal-realismo, considera el espíritu como la realidad más abarcadora; pues tanto en el acto de conocimiento intelectual como en la praxis determinada por la libertad, el ser humano se apropia la realidad. Esto acontece, por una parte, de un modo tal que, justo en este proceso de unificación, el espíritu se conoce a sí mismo como realidad relativamente autónoma, al igual que reconoce la relativa autonomía de la realidad material. Pero, por otra parte, la relativa unificación de la materia y el espíritu y la relativa penetración de aquella por este presuponen que la materia no es por completo ajena al espíritu, sino que posee una estructura análoga a la de este último [126]. Si la materia no estuviera «de algún modo» espiritualmente impregnada y ordenada, no podríamos reconocer en ella leyes naturales que fueran algo más que proyecciones humanas. Precisamente el conocimiento de la naturaleza, en especial la ciencia natural, presupone que el espíritu engloba tanto al sujeto como al objeto, liberando a ambos a su relativa especificidad. Este nexo se pone de manifiesto y se realiza en la relación histórica entre el hombre y el mundo. *Una visión histórica del mundo comporta, pues, que la realidad no constituye una magnitud objetivamente existente, sino que más bien el sujeto interviene en la constitución del mundo, del mismo modo que, a la inversa, el sujeto está mediado por el mundo. Así, la constitución de la realidad resulta de la interacción dialéctica del mundo y el ser humano* [127].

Esta concepción histórica de la realidad tiene *consecuencias para el problema de Dios*. Pues de este principio resulta la siguiente situación fundamental, paradójica a primera vista, del hombre en el mundo [128]. Por una parte, la razón humana es mayor que cualquier otra realidad; a través del conocimiento puede apropiarse, por principio, de todo lo que existe. En su libertad frente a la realidad dada de antemano, la razón humana puede cuestionarlo todo y plantear incluso demasiadas preguntas. Es, como afirmaron Aristóteles y Tomás de Aquino, «quodammodo omnia», en cierto modo, todo [129]. Pero precisamente este «en cierto modo» implica una restricción que no cabe ignorar y que representa un límite infranqueable frente al racionalismo y el idealismo. Pues este «en cierto modo» sugiere que, por otra parte, la realidad se revela como mayor que el ser humano y su razón. El hombre nunca puede conocer por completo la realidad en su

conjunto, y mucho menos dominarla; frente a la intervención humana, la realidad siempre se revela mayor, más amplia, más profunda, hasta que al final el hombre, en la muerte, sucumbe ante la realidad. Pero el ser humano tampoco puede nunca penetrar por entero la realidad en pequeño ni conocerla exhaustivamente como lo que es. La materia se sustrae en último término a la intervención del hombre. Entonces, ¿es la situación del ser humano absurda y carente de sentido? El límite frente a la sospecha nihilista de ausencia de sentido, que afloró a raíz del desmoronamiento del idealismo, lo constituye la experiencia de que existe al menos un sentido parcial y fragmentariamente experimentable: el conocimiento efectivo de la realidad, que se acredita, por ejemplo, en la tecnología; y sobre todo, la experiencia de felicidad del amor interhumano. *Así, en todo conocimiento y en toda praxis llevados a cabo con éxito resplandece el sentido, que se defiende contra el supuesto del absoluto sinsentido, conserva viva la pregunta por el sentido del todo y propicia la fundada esperanza de que también la experiencia parcial de sentido presupone el sentido y la racionalidad del todo* [130]. Toda experiencia parcial de sentido se revela como una anticipación de la esperanza en el sentido incondicionado del todo. Pero habida cuenta de la finitud del conocimiento y la acción humanos, este sentido incondicionado de la totalidad no se puede mostrar ni demostrar, ni teórica ni prácticamente. Aquí solo es posible una esperanza fundada, una *docta spes. En especial, el sentido del todo no puede proceder del ser humano finito, sino solo de un sentido y un espíritu que, una vez más, englobe al ser humano y al mundo, de un espíritu que sea al mismo tiempo la realidad que todo lo determina, o sea, de aquel que en el lenguaje de la religión denominamos Dios.*

Podemos concretar algo más nuestro razonamiento. La esperanza histórica del hombre es, en último término, *esperanza de justicia*, es decir, esperanza de ser reconocido como hombre. Aquí la esperanza en modo alguno es una actitud posicional y partidista, sino una condición trascendental de posibilidad del común ser humanos. Como hombres, no podemos dejar de esperar que el asesino no termine triunfando sobre sus víctimas inocentes [131]. Si renunciáramos a esta esperanza, renunciaríamos a nosotros mismos. Pero la violencia injusta solo se puede eliminar por medio de más violencia. Así, nos movemos en un círculo vicioso de culpa y venganza, del que únicamente es capaz de redimirnos un comienzo por completo nuevo, no derivable de las condiciones de la historia. La anticipación del futuro implica, por consiguiente, el futuro de la nueva justicia y del reino de Dios. Esta justicia, sin embargo, no puede excluir a los muertos. Una esperanza de futuro que corriera a cuenta del trabajo, el sufrimiento y la renuncia de generaciones anteriores y sacrificara a estas sin más en el altar del futuro sería cínica. Por consiguiente, si no se quiere demediar la esperanza en beneficio de una generación futura y en beneficio de quienes se encuentran en la vanguardia del progreso, la esperanza ha de implicar al Dios de la esperanza, que da vida a los muertos [132]. *El futuro no puede ser entonces mera prolongación y potenciación del presente (*futurum*); antes bien, debe ser el futuro de un poder del futuro fundado en sí mismo (*adventus*).*

El Dios de la esperanza al que nos conduce el argumento de filosofía de la historia no es el Dios del final, el Dios que aflora al final del remontamiento intelectual a los fundamentos de la realidad y que, como Motor inmóvil, solamente puede ser término, mas nunca comienzo. Es el Dios vivo que puede ser comienzo; es el poder del futuro, el que viene. El Dios de la esperanza no es concebible sino como la libertad por excelencia.

Por eso, esta prueba de la existencia de Dios puede ser *solo una suerte de hipótesis* que aún debe confirmarse en el transcurso de la historia. Es la fundada opción a favor de un determinado paradigma de consideración de la realidad, un paradigma que –según el testimonio de los autores bíblicos, pero también de todos los verdaderos creyentes– se ha acreditado hasta la fecha y nosotros debemos seguir acreditando en nuestra experiencia. En este argumento de filosofía de la historia se hace especialmente patente lo que ya se ha puesto de manifiesto en los demás argumentos: en último término, Dios no puede ser demostrado desde una instancia exterior a él. Él mismo debe mostrarse. La verdad de la idea de Dios puede evidenciarse solo cotejándola con sus implicaciones. Tal es la vía que sigue el llamado argumento ontológico, al que todos los demás argumentos van a parar.

El argumento ontológico

A todas las pruebas de la existencia de Dios que hemos tratado hasta ahora les subyace una estructura uniforme: parten de experiencias cosmológicas, antropológicas o históricas y desde ahí preguntan luego por el fundamento y el sentido últimos de tales experiencias. En un tercer paso identifican el ser absoluto con Dios: «Y a eso todos lo llaman Dios». En razón de esta identificación del ser o del fundamento último del ser con Dios cabe hablar de la constitución ontoteológica de la metafísica clásica [133]. Sobre tal identificación apenas se reflexionaba, sin embargo, en la tradición clásica. Reinaba un consenso tácito sobre el hecho de que lo último, supremo y omniabarcador es Dios. Este consenso se rompió con el ateísmo moderno y, sobre todo, con el nihilismo. En la confrontación con estas dos posiciones se hizo cada vez más patente que sobre dicha realidad última no es posible realizar afirmaciones unívocas. Dios puede devenir unívoco solo por medio del propio Dios. Pero esto significa que *la existencia de Dios no puede ser demostrada en el sentido estricto de la palabra; es él mismo quien debe mostrarse. De ahí que no baste con pensar solo desde el mundo hacia Dios, sino que sea necesario hacerlo también en sentido contrario, desde Dios hacia el mundo*, *acreditando la idea de Dios en la realidad del mundo, el ser humano y la historia.* Tal es el camino que sigue la prueba de la existencia de Dios que propone Anselmo de Canterbury y a la que desde Kant se da el nombre de ontológica [134].

Anselmo desarrolla el argumento ontológico en el *Proslogion*, donde pretende resumir en un único argumento los diversos argumentos de su obra previa, el *Monologion*. Anselmo refiere que, ya desesperado, quería abandonar este propósito,

cuando de repente se le impuso la idea y terminó colmándolo de alegría [135]. El argumento ontológico refleja una experiencia intelectual, el avance del pensamiento, o mejor: la experiencia de la irrupción de la verdad en el pensamiento, el sentirse uno abrumado por la verdad. En consecuencia, este argumento, a diferencia de las demás pruebas de la existencia de Dios, no se mueve desde abajo hacia arriba, sino que parte de arriba, de la aprehensión de la idea de Dios o del ser aprehendido por ella, a fin de demostrar su realidad. Por eso, Anselmo comienza con una oración: «Enséñame a buscarte y muéstrate al que te busca, pues ni puedo buscarte si tú no me enseñas a hacerlo ni puedo encontrarte si tú no te muestras». ¿Dónde y cómo se muestra Dios? A través del hecho de que «has creado en mí esta „imagen tuya", para que yo, recordándote, te piense y te ame»[136]. Así pues, el argumento ontológico de Anselmo guarda relación con su doctrina de la imagen de Dios en el ser humano. Esta relación suele ser pasada por alto. Si se tiene en cuenta esta doctrina, su argumento pierde la apariencia de lo puramente apriorístico y deductivo; se aproxima entonces a la doctrina patrística de la imagen de Dios o de la idea de Dios en el hombre.

Anselmo intenta elevar al pensamiento la imagen de Dios que resplandece en el ser humano. El pensamiento concibe a Dios como «aliquid quo maius nihil cogitari potest» (aquello mayor que lo cual nada cabe pensar)[137]. El pensamiento experimenta, pues, la realidad de Dios no en un concepto cualquiera, sino en un concepto-límite, que expresa un movimiento dinámico del pensamiento más allá de sí mismo. Consiguientemente, Anselmo define a Dios no solo como «aquel mayor que el cual nada se puede pensar», sino también como «aquello mayor que todo lo que cabe pensar»[138]. Y así puede afirmar del entendimiento: «rationabiliter comprehendit incomprehensibile esse» (ha comprendido racionalmente que es incomprensible)[139]. En la idea de Dios, que es equiparada con la esencia del espíritu humano como imagen de Dios, el pensamiento se ve, por tanto, remitido radicalmente más allá de sí mismo. El argumento ontológico no es otra cosa que una *explicitación lógica de esta constitución ontológica de la* ratio. Anselmo le da la siguiente forma: «Y, sin duda, „aquello mayor que lo cual nada cabe pensar" no puede existir únicamente en el entendimiento. Pues si existiera solo en el entendimiento, entonces podría pensarse que existe también en la realidad, lo cual es mayor. Así pues, si „aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado" existe solo en el pensamiento, entonces „aquello mayor que lo cual nada puede pensarse" es en realidad „aquello mayor que lo cual sí que cabe pensar algo". Pero eso, ciertamente, es imposible. Así pues, tanto en el entendimiento como en la realidad existe, a buen seguro, „algo mayor que lo cual nada cabe pensar"»[140]. En una palabra, la idea de Dios no puede ser pensada como no existente sin incurrir en contradicción [141].

Reprocharle a Anselmo que en el argumento ontológico lleva a cabo una deducción de la existencia a partir del concepto, o sea, que de la idea de Dios infiere el ser de Dios, equivale a caricaturizar su razonamiento. Esta crítica del argumento

ontológico fue formulada ya en vida de Anselmo. El monje *Gaunilo*, en su obra *Liber pro insipiente*, objetó que Anselmo saltaba del orden ideal al orden real; pero de la idea de una isla perfecta no se sigue sin más su existencia [142]. Partiendo de otros presupuestos, *Kant* esgrimió más tarde una objeción análoga: cien táleros imaginarios no son táleros reales; a partir del concepto no se puede concluir su existencia [143]. Escolarmente formulada, la objeción reza: el argumento ontológico es un sofisma, ya que contiene una *quaternio terminorum* (falacia de los cuatro términos, silogismo erróneo que utiliza un vocablo con doble significado sin explicitar esta anfibología). Es cierto que del concepto de Dios se sigue la existencia de este, pero el término «existencia» es ambiguo: puede significar tanto la existencia pensada como la existencia real. De la idea de la necesidad de la existencia se sigue solo la existencia pensada, no la existencia real. Estas críticas malinterpretan la estructura del argumento ontológico. En él no se trata de la existencia de una idea cualquiera, sino de la idea suprema, necesaria para el pensamiento y en la que este al mismo tiempo se trasciende a sí mismo.

Anselmo es un pensador platónico por los cuatro costados, para quien el pensamiento solamente es concebible como participación en el ser y como interpretación del ser. Ya Agustín caracterizó a Dios como aquello «quo nihil superius» (aquello que no es superado por nada)[144]. Sin embargo, a Dios únicamente podemos conocerlo a la luz de la verdad que Dios mismo es y que se hace presente al alma [145]. El conocimiento de Dios presupone, por tanto, la iluminación de la verdad divina. En el *Proslogion*, Anselmo concentra esta idea en la imagen de Dios que reside en el interior del ser humano, donde la realidad de Dios se manifiesta de manera directa e inmediata. El argumento ontológico busca exponer esta relación ontológica. De ahí que sea significativo que pensadores de la corriente agustiniana (Alejandro de Hales, Buenaventura, Duns Escoto, etc.) se muestren de acuerdo con Anselmo en el contexto de la doctrina de la iluminación. También los pensadores idealistas de la Modernidad, como Descartes, Spinoza, Leibniz y Hegel, entre otros, hicieron suyo el argumento anselmiano, si bien reinterpretándolo cada cual a su manera. Sobre todo para Hegel, en el pensamiento acontece la autoexégesis de lo absoluto: las pruebas de la existencia de Dios interpretan esta relación necesaria [146].

Estos presupuestos idealistas dan pie a una segunda crítica, de bastante mayor alcance. Aparece asimismo ya en Kant. Precisamente porque se trata de un concepto necesario y supremo, el concepto de Dios es un *concepto límite* que la razón no puede definir con mayor precisión. Es «el verdadero abismo para la razón humana»[147]. De ahí deduce Kant que de esta idea solo cabe hacer un uso regulativo, pero no un uso constitutivo [148]. Tal es también el punto de partida del *Schelling* tardío en su crítica del argumento ontológico. Según él, el intelecto construye en la idea de Dios algo «ante lo

cual el pensamiento enmudece y la razón se postra», algo que a esta «la saca de sí, en absoluto éxtasis». Al plantear, al afirmar esta idea, la razón se queda «como inmóvil, como petrificada»[149]. De ahí que Schelling caracterice toda la filosofía que asciende dialécticamente como filosofía negativa. Sin embargo, el pensamiento no se puede dar por satisfecho con este resultado negativo. El ser humano anhela sentido, y este solo puede encontrarlo en la libertad absoluta [150]. Por eso, Schelling desarrolla una segunda filosofía, que es positiva. Parte del ser necesario interpretado como libertad absoluta e intenta mostrar que se trata del Señor del ser, esto es, de Dios. Recorre, pues, el camino contrario al del argumento ontológico: no del concepto a la existencia, sino de la existencia a la esencia o al concepto [151]. Schelling pretende, pues, mostrar la condición divina de lo absoluto y llevar lo absoluto «a concepto en Dios» [152]. Aquí radica, según Schelling, el nudo de toda la metafísica. Esta identifica el concepto de la existencia suprema con el concepto de Dios. Eso la convierte en ontoteología.

La tesis de Schelling contra la ontoteología reza: «Lo que existe necesariamente es –no por necesidad, sino de hecho– el ser necesariamente existente de modo necesario o Dios»[153]. Esta relación no necesaria, sino fáctica, no puede ser mostrada *a priori*, sino únicamente *a posteriori*. Esto no acontece a través del ascenso del pensamiento desde la experiencia a Dios, sino más bien a través del descenso del pensamiento a la realidad experiencial, a fin de comprender la realidad desde lo necesariamente existente y, así, mostrar lo necesariamente existente como Señor del ser, como Dios [154]. Con todo, Schelling no se atuvo de forma consecuente a su genial idea. Si hubiera sido coherente, no habría iniciado su filosofía positiva con elucubraciones sobre las potencias divinas; antes al contrario, la habría concebido solo como reflexión sobre la automanifestación histórica de Dios.

En la *teología contemporánea*, el argumento ontológico ha sido progresivamente rehabilitado de un modo consonante con la transformada situación del problema [155]. Hoy no podemos dar por supuesta sin más la idea platónica de participación que constituye el trasfondo de este argumento, ya que esa idea presupone, a su vez, la idea de Dios; de ahí que no demuestre sino la necesidad intrínseca de este presupuesto. Debemos partir de la agudizada situación poshegeliana del problema, según la cual el pensamiento –que desde Anselmo a nuestros días se ha constituido como pensamiento puro, emancipado de los contextos teológicos de fundamentación– deviene aporético en lo que atañe al problema de Dios. Debe concebir necesariamente algo último, absoluto, infinito, pero ya no puede aprehenderlo por medio de conceptos ni determinar de forma unívoca su esencia. El pensamiento puro se trasciende necesariamente a sí mismo a la postre, en tanto en cuanto piensa algo que, conforme a su esencia, ya no puede pensar, porque lo infinito desborda todo concepto finito. *De ahí que Dios únicamente pueda ser conocido a través de Dios; solo puede ser conocido si él mismo se da a conocer*. En el

fondo, esto está implícito asimismo en la doctrina agustiniana de la iluminación, en cuya tradición se inserta el argumento de Anselmo. En esta misma dirección quisieron renovar el *argumentum ontologicum* también los teólogos de la Escuela de Tubinga, en especial J. E. Kuhn [156].

Según Kuhn, los argumentos que parten de la experiencia, es decir, la prueba cosmológica, la antropológica y la basada en la filosofía de la historia, adquieren su fuerza solo a la luz de la idea de Dios implantada en el ser humano. Esta idea se nos infunde ya de forma general y aún indeterminada por el hecho mismo de ser creados a imagen y semejanza de Dios; y luego es renovada, ahondada y determinada mediante la revelación divina. *Así pues, las pruebas de la existencia de Dios no inventan la idea de Dios, no la generan, sino que la explicitan, concretan y acreditan por la vía de la consideración intelectual del mundo*. La idea de Dios es, por así decir, la luz que ilumina y señala el camino a estas consideraciones. En la teología contemporánea, W. Pannenberg es quien más se aproxima al enfoque de Anselmo en su versión moderna. Según este teólogo protestante, la idea de Dios históricamente transmitida tiene que ser medida según sus propias implicaciones: «La idea de Dios como realidad que, por definición, todo lo determina debe acreditarse en la realidad del mundo y del hombre que experimentamos». A este proceso lo denomina Pannenberg, «en consonancia con la forma de la prueba ontológica de la existencia de Dios, autodemostración de Dios»[157].

Así pues, a la vista del carácter aporético del pensamiento puro que procede desde abajo hacia arriba, el llamado argumento ontológico lleva a cabo un giro del pensamiento y piensa desde arriba, desde la idea de Dios históricamente transmitida, una idea que en el pensamiento puro resplandece e interpreta la realidad solo de un modo muy general, indeterminado y ambiguo. *Con ello, este argumento determina la en sí indeterminada idea de lo absoluto y pone intelectualmente a prueba esta determinación ante la realidad del mundo, el hombre y la historia*. Esta acreditación acontece de modo tal que, en la consideración intelectual de la realidad, la idea de Dios se revela capaz de explicar la realidad, visibilizar relaciones, propiciar vida y alentar al ejercicio de la libertad. *La controversia de la fe con la increencia no es, por tanto, una controversia sobre un trasmundo y un ultramundo cualesquiera, sino una controversia sobre la comprensión y la consistencia de la realidad del hombre y el mundo*. En consecuencia, la fe en Dios eleva la pretensión: quien cree ve más. Busca mostrar en lo empíricamente perceptible algo que desborda lo empíricamente perceptible. Explica la realidad como signo y símbolo. El lenguaje alegórico y metafórico de la fe permite, pues, que la realidad misma aparezca como alegoría, como parábola. *Este plus no puede demostrarse de forma apodíctica. Pero el gran número de signos e indicios de sentido genera, a la luz de la opción incondicional de sentido, una certeza humana global.*

Esta *prueba probabilística* la ensayó sobre todo J. H. Newman [158]. A Newman

le interesa en especial el conocimiento de lo concreto. En este terreno, las conclusiones abstractas no ayudan a avanzar; por ambos extremos están suspendidas, como si dijéramos, en el aire –tanto por el lado de los primeros principios, que siempre deben presuponer, como por el lado de sus resultados, que nunca alcanzan la realidad concreta–. Cuando se trata del conocimiento concreto, no es posible más que una acumulación de juicios de probabilidad, que tomados en conjunto conducen a la certeza. Para ello se precisa, sin embargo, de una cierta intuición, un instinto, un tacto, una facultad de juicio; el propio Newman habla de un sentido ilativo (*illative sense*), que precede a –e ilumina– nuestras inferencias concretas. Y hace referencia también a la teoría neoplatónica-agustiniana del conocimiento, que habla de una iluminación. En sentido análogo se manifestó Pascal sobre el conocimiento del corazón: «El corazón tiene motivos que la razón desconoce»[159]. Como ejemplos de semejantes inferencias concretas remite Newman, entre otros, al arqueólogo, que a partir de hallazgos aislados reconstruye todo un mundo cultural de la vida; al jurista, que hace otro tanto con el desarrollo de un crimen a partir de indicios; al médico, que emite un diagnóstico global guiándose por unos cuantos síntomas. Para ello se requiere, en cada uno de estos casos, originalidad y genialidad. Formulado de manera general y en nuestra terminología: *solo a la luz de una anticipación del sentido incondicionado resulta posible reconocer en la realidad estructuras de sentido*.

La opción de sentido de la fe en Dios se revela como adecuada a la experiencia de la realidad precisamente en la medida en que ella, en cuanto anticipación de un misterio inextricable, no puede pretender ofrecer una explicación completa de la realidad y todos sus fenómenos. Al contrario, la opción de fe es eminentemente crítica frente a toda explicación total del mundo. Le corresponde una marcada potencia crítica ante las ideologías, porque, por encima de toda absolutización de magnitudes finitas, ya sea la propiedad, el poder, el placer, el honor, la nación, la raza o la clase, remite a la libertad siempre mayor y así libera y mantiene abierta la historia sin cesar. No desempeña solo una función afirmativa, sino también una función crítica. La credibilidad de la fe se muestra, por consiguiente, en el hecho de que no necesita reprimir ninguna clase de experiencia de la realidad. No tiene necesidad alguna de ponerse las anteojeras ideológicas y reducir el complejo y equívoco todo de la realidad de modo unidimensionalmente positivista o unidimensionalmente espiritualista, unilateralmente pesimista o unilateralmente optimista. La fe puede hacer justicia a la grandeza y la miseria del ser humano.

Esta visión no se le puede demostrar a nadie, pero sí que es posible dar testimonio de ella con argumentos persuasivos. Solo adquiere evidencia para aquel que está dispuesto a abandonarse a ella y a cambiar de mentalidad, para aquel que –hablando en términos agustinianos– purifica su corazón y –dicho ahora en términos bíblicos– considera la realidad con los ojos del corazón. Así pues, el ser humano encuentra en la fe el sentido de su ser en la medida en que se compromete personalmente. La fe desmiente con ello la opinión pequeño-burguesa de que la verdad y el bien «se imponen por sí

mismos» sin el compromiso de la persona. La fe es la valiente opción de afrontar la aventura de la vida poniendo en riesgo la propia vida. *Así, la fe en Dios es el acto fundamental y primigenio del espíritu. En la fe no se compromete solo el entendimiento ni solo la voluntad, sino el ser humano como un todo. Conocer y querer son, por consiguiente, elementos de un único acto de fe; ambos forman en la fe una unidad intrínseca. De ahí que la fe en Dios no consiste en tener algo por verdadero desde un punto de vista meramente intelectual ni en una decisión meramente volitiva ni tampoco en un mero asunto del sentimiento. Es un acto de la persona toda, un acto a través del cual se alcanza la plena humanización del hombre*. Con esta tesis recapituladora hemos llegado a la meta de nuestras consideraciones sobre el problema de la teología natural. Se trataba de la cuestión de la capacidad humana de dar razón de la fe en Dios y su revelación. El resultado de nuestras reflexiones es el siguiente: *el hombre es el ser que en las experiencias de su vida, en su hablar y su conocer, anticipa el misterio absoluto de una libertad incondicionada y perfecta. Esta anticipación creyente y esperanzada es lo que libera su conocimiento y su acción en este mundo.* Así, el ser humano busca signos en los que se le prometa y comunique el misterio absoluto de una libertad incondicionada. El hombre es el ser del misterio infinito, el ser que aguarda y espera la libre autorrevelación de este misterio. El hombre busca signos y palabras en los que se le revele Dios.

1. Para el problema y los objetivos de la teología natural, cf. G. SÖHNGEN, «Natürliche Theologie», en LThK[2] VII, 811-816; H. U. VON BALTHASAR, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Einsiedeln 1976[4], 278-372; K. RIESENHUBER, *Existenzerfahrung und Religion*, Mainz 1968; ID., «Natürliche Theologie», en *Sacramentum mundi* III, Freiburg/Basel/Wien 1968, 691-700 [trad. esp.: «Teología natural», *Sacramentum mundi* VI, Herder, Barcelona 1972, 599-610]; B. WELTE, *Heilsverständnis. Philosophische Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums*, Freiburg/Basel/Wien 1966; K. RAHNER, *Hörer des Wortes*, *op. cit*. Para conocer el punto de vista de la teología protestante: H. J. BIRKNER, «Natürliche Theologie und Offenbarungstheologie. Ein theologiegeschichtlicher Überblick»: NZSTh 3 (1961), 279-295; Ch. GESTRICH, «Die unbewältigte natürliche Theologie»: ZThK 68 (1971), 82-120; E. JÜNGEL, «Das Dilemma der natürlichen Theologie und die Wahrheit ihres Problems. Überlegungen für ein Gespräch mit Wolfhart Pannenberg», en ID., *Entsprechungen*, *op. cit*., 158-177; ID., «Gelegentliche Thesen zum Problem der natürlichen Theologie», en *ibid*., 198-201; ID., «Gott – um seiner selbst willen interessant. Plädoyer für eine natürlichere Theologie», en *ibid*., 193-197.

2. Cf. JUSTINO, *Apol*. I,46 (Corpus Apol. I, ed. Otto, 128-130); ID., *Apol*. II,8; 10; 13 (*ibid*., 220-223; 224-229; 236-239).

3. IRENEO DE LYON, *Adv. haer*. II,9,1 (SC 294, 82-85).

4. Cf. JUSTINO, *Apol*. II,6 (Corpus Apol. I, ed. Otto, 212-217); JUAN DAMASCENO, *De fide orth*. I,1 (*Die Schriften des*

Johannes von Damaskus, ed. B. Kotter II, Berlin / New York 1973, 7).

5. Cf. TERTULIANO, *Adv. Marc*. I,10 (CCL 1, 451).

6. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theol*. I q. 2 a. 2 ad 1.

7. Cf. DH 3009. Al respecto, véase H. J. POTTMEYER, *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft. Die Konstitution über den katholischen Glauben «Dei Filius» des 1. Vatikanischen Konzils und die unveröffentlichten theologischen Voten der vorbereitenden Kommission* (Freiburger Theol. Stud. 87), Freiburg/Basel/Wien 1968.

8. Cf. DH 3004 y 3026.

9. Esto no se afirma hasta el juramento antimodernista; al respecto, cf. DH 3538.

10. Cf. CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum* 6 (DH 4206).

11. Cf. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes* 19-22 (DH 4319-4322).

12. CONCILIO VATICANO II, *Dignitatis humanae* 14.

13. Cf. PLATÓN, *Politeia* (*La república*) II,379a.

14. Cf. ARISTÓTELES, *Met*. VI,1026a.

15. Cf. AGUSTÍN, *De civ. Dei* VI,5 (CCL 47, 170-172).

16. Cf. *ibid*. VI,8 (CCL 47, 176-178).

17. Cf. TERTULIANO, *Apol*. 17,6 (CCL 1, 117-118).

18. Para este desarrollo, véase G. SÖHNGEN, «Natürliche Theologie», en LThK[2] VII, 811-816.

19. Cf. M. SECKLER, «Aufklärung und Offenbarung», en F. Böckle (dir.), *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, vol. 21, Freiburg/ Basel/Wien 1980, 5-78 [trad. esp.: «Ilustración y revelación», en *Fe cristiana y sociedad moderna* 21, SM, Madrid 1985].

20. Cf. H. J. BIRKNER, «Natürliche Theologie und Offenbarungstheologie», art. cit., 279ss.

21. Cf. M. LUTERO, *Enarratio Psalmi* LI (1532), en ID., WA 40/2, 327s.

22. Cf. K. BARTH, *Nein! Antwort an Emil Brunner* (Theologische Existenz heute 14), München 1934.

23. Cf. K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik I/1*.

24. Cf. H. J. BIRKNER, «Natürliche Theologie und Offenbarungstheologie», art. cit., 293ss.

25. Para el concepto de naturaleza, cf. H. U. VON BALTHASAR, *Karl Barth*, *op. cit.*, 278ss.

26. Cf. R. SCHAEFFLER, *Fähigkeit zur Erfahrung. Zur transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott* (Quaest. disp. 94), Freiburg/ Basel/Wien 1982.

27. Cf. W. WEISCHEDEL, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des*

Nihilismus, 2 vols., Darmstadt 1971-1972.

28. Cf. TOMAS DE AQUINO, *Summa theol.* I q. 1 a. 8.

29. A ello se alude ya en ARISTÓTELES, *Met.* XI,8,1074a.

30. Para el problema de la experiencia de Dios, cf. H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1965[2], 329-344 [trad. esp.: *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca 2012[13]]; K. LEHMANN, «Erfahrung», en *Sacramentum mundi* I, *op. cit*., 1118-1123 [trad. esp.: «Experiencia», en *Sacramentum mundi* III, *op. cit*., 72-76]; P. L. BERGER, *Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz*, Frankfurt a.M. 1970 [trad. esp. del orig. inglés: *Rumor de ángeles: la sociedad moderna y el descubrimiento de lo sobrenatural*, Herder, Barcelona 1975]; ID., *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft*, *op. cit.*; W. KASPER, *Glaube und Geschichte*, *op. cit*., 120-143; K. RAHNER, «Gotteserfahrung heute», en ID., *Schriften zur Theologie*, vol. 9, 161-176; M. MÜLLER, *Erfahrung und Geschichte. Grundzüge einer Philosophie der Freiheit als transzendentale Erfahrung*, Freiburg/München 1971; E. SCHILLEBEECKX, *Glaubensinterpretation. Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie*, Mainz 1971 [trad. esp. del orig. holandés: *Interpretación de la fe: aportaciones a una teología hermenéutica y crítica*, Sígueme, Salamanca 1973]; ID., *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden*, Freiburg/Basel/Wien 1975[3], 527-554 [trad. esp. del orig. holandés: *Jesús, la historia de un viviente*, Trotta, Madrid 2002]; ID., *Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis*, Freiburg/Basel/Wien 1977 [trad. esp. del orig. holandés: *Cristo y los cristianos: gracia y liberación*, Cristiandad, Madrid 1983]; ID., *Menschliche Erfahrung und Glaube an Jesus Christus. Eine Rechenschaft*, Freiburg/Basel/Wien 1979; ID., «Erfahrung und Glaube», en F. Böckle (dir.), *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft* 25, Freiburg/Basel/Wien 1980, 73-116 [trad. esp.: «Experiencia y fe», en *Fe cristiana y sociedad moderna* 25, SM, Madrid 1982, 89-137]; A. KESSLER, A. SCHÖPF y Ch. WILD, «Erfahrung», en *Handbuch philosophischer Grundbegriffe* I, München 1973, 373-386 [trad. esp.: «Experiencia», en *Conceptos fundamentales de filosofía* I, Herder, Barcelona 1979]; J. SPLETT, *Gotteserfahrung im Denken*, Frankfurt a.M. 1973; G. EBELING, «Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache», en ID., *Wort und Glaube*, vol. 3, Tübingen 1975, 3-28; D. TRACY, *Blessed Rage for Order. The New Pluralism in Theology*, New York 1975; J. TRACK, «Erfahrung Gottes. Versuch einer Annäherung»: KuD 22 (1976), 1-21; D. MIETH, «Nach einer Bestimmung des Begriffs "Erfahrung": Was ist Erfahrung?»: Conc (D) 14 (1978), 159-167 [trad. esp.: «Hacia una definición de la experiencia»: *Concilium* 133 (1978), 354-371]; B. CASPER, «Alltagserfahrung und Frömmigkeit», en F. Böckle (dir.), *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft* 25, *op. cit*., 39-72 [trad. esp.: «Experiencia cotidiana y

espiritualidad», en *Fe cristiana y sociedad moderna* 25, *op. cit*., 54-88]; R. SCHAEFFLER, *Fähigkeit zur Erfahrung. Zur transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott* (Quaest. disp. 94), Freiburg/Basel/Wien 1982.

31. Cf. A. M. HAAS, «Die Problematik von Sprache und Erfahrung in der deutschen Mystik», en W. Beierwaltes, H. U. von Balthasar y A. M. Haas, *Grundfragen der Mystik*, Einsiedeln 1974, 75, nota 1.

32. Cf. ARISTÓTELES, *Met*. I,980 a-b.

33. G. EBELING, «Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache», art. cit., 22; E. JÜNGEL, *Unterwegs zur Sache*, *op. cit*., 8.

34. F. NIETZSCHE, *Werke* II, 408.

35. *Ibid*., 744.

36. Cf. J. B. LOTZ, *Transzendentale Erfahrung*, Freiburg/Basel/Wien 1978 [trad. esp.: *La experiencia trascendental*, BAC, Madrid 1982]; K. RAHNER, «Gotteserfahrung heute», art. cit., 172s; ID., *Grundkurs des Glaubens*, *op. cit*., 75s. Al respecto se ha manifestado crítica y constructivamente R. SCHAEFFLER, *Fähigkeit zur Erfahrung*, *op. cit*.

37. La teoría de las *disclosure situations* (situaciones de revelación o descubrimiento) fue elaborada sobre todo por I. T. RAMSEY, en especial en su obra *Religious Language. An Empirical Placing of Theological Phrases*, London 1969[2]. Y luego fue desarrollada adicionalmente por W. A. DE PATER, *Theologische Sprachlogik*, München 1971.

38. Cf. R. OTTO, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (1917), München 1979 [trad. esp.: *Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza, Madrid 2001].

39. Cf. AGUSTÍN, *Conf.* XI,9,1 (CCL 27, 199-200).

40. Para el problema del lenguaje religioso, cf. F. FERRÉ, *Le Langage religieux a-t-il un sens? Logique et foi*, Paris 1970; G. EBELING, *Einführung in theologische Sprachlehre*, Tübingen 1971; H. FISCHER, *Glaubensaussage und Sprachstruktur*, Hamburg 1972; D. M. HIGH, *Sprachanalyse und religiöses Sprechen*, Düsseldorf 1972; A. GRABNER-HAIDER, *Semiotik und Theologie. Religiöse Rede zwischen analytischer und hermeneutischer Philosophie*, München 1973 [trad. esp.: *Semiótica y teología: el lenguaje religioso entre la filosofía analítica y hermenéutica*, Verbo Divino, Estella 1976]; ID., *Glaubenssprache. Ihre Struktur und Anwendbarkeit in Verkündigung und Theologie*, Freiburg/Basel/Wien 1975; J. SPLETT, *Reden aus Glauben. Zum christlichen Sprechen von Gott*, Frankfurt 1973; J. MACQUARRIE, *Gott-Rede. Eine Untersuchung der Sprache und Logik der Theologie*, Freiburg 1974 [trad. esp. del orig. inglés: *God-talk: el análisis del lenguaje y la lógica de la teología*, Sígueme,

Salamanca 1976]; B. CASPER, *Sprache und Theologie. Eine philosophische Hinführung*, Freiburg/Basel/Wien 1975; W. D. JUST, *Religiöse Sprache und analytische Philosophie. Sinn und Unsinn religiöser Aussagen*, Stuttgart 1975; H. PEUKERT, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie*, *op. cit*.; J. TRACK, *Sprachkritische Untersuchungen zum christlichen Reden von Gott* (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 37), Göttingen 1977; J. MEIER ZU SCHLOCHTERN, *Glaube – Sprache – Erfahrung. Zur Begründungsfähigkeit der religiösen Überzeugung* (Regensburger Studien zur Theologie 15), Frankfurt a.M. 1978; T. W. TILLEY, *Talking of God. An Introduction to Philosophical Analysis of Religious Language*, New York 1978; E. BISER, *Religiöse Sprachbarrieren. Aufbau einer Logaporetik*, München 1980; I. U. DALFERTH, *Religiöse Rede von Gott* (Beiträge zur evangelischen Theologie 87), München 1981; R. SCHAEFFLER, *Fähigkeit zur Erfahrung*, *op. cit*.

41. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus* 7, en ID., *Schriften* 1, ed. R. Rhees, Frankfurt 1969, 83 [trad. esp.: *Tractatus logico-philosophicus*, Alianza, Madrid 2012[3]]; cf. también 4.116 (en *ibid*., 32).

42. *Ibid*. 4.003 (en *ibid*., 26).

43. *Ibid*. 6.52 (en *ibid*., 82).

44. *Ibid*. 6.522 (en *ibid*., 82).

45. *Ibid*. 7 (en *ibid*., 83).

46. Cf. W. HEISENBERG, *Das Naturbild der heutigen Physik*, *op. cit*., 17s, 21 y 28s.

47. Cf. K. R. POPPER, *Logik der Forschung* (Die Einheit der Gesellschaftswissenschaften. Studien in den Grenzbereichen der Wirtschafts- und Sozialwissenschaften 4), Tübingen 1971[4] [trad. esp.: *La lógica de la investigación científica*, Tecnos, Madrid 2008[2]].

48. Cf. H. ALBERT, *Traktat über kritische Vernunft* (Die Einheit der Gesellschaftswissenschaften. Studien in den Grenzbereichen der Wirtschafts- und Sozialwissenschaften 9), Tübingen 1969[2] [trad. esp.: *Tratado sobre la razón crítica*, Sur, Buenos Aires 1973]; ID., *Plädoyer für kritischen Rationalismus*, München 1973[3]. Al respecto, cf. K. H. WEGER, *Vom Elend des kritischen Rationalismus. Kritische Auseinandersetzung über die Frage der Erkennbarkeit Gottes bei Hans Albert*, Regensburg 1981.

49. Cf. Th. S. KUHN, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt 1973 [trad. esp. del orig. inglés: *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, Madrid/México 1981[7]].

50. L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen* 43, en ID., *Schriften* 1, ed. R. Rhees, Frankfurt 1969, 311 [trad. esp.: *Investigaciones filosóficas*, Altaya, Barcelona 1999].

51. Cf. sobre todo I. T. RAMSEY, *Religious Language*, *op. cit*.

52. Cf. W. A. de PATER, *Theologische Sprachlogik*, München 1971.

53. Cf. J. L. AUSTIN, *Zur Theorie der Sprechakte*, Stuttgart 1975 [trad. esp. del orig. inglés: *Cómo hacer cosas con palabras: palabras y acciones*, Paidós, Barcelona 2013[9]]; ID., *Wort und Bedeutung. Philosophische Aufsätze*, München 1975 [trad. esp. del orig. inglés: *Ensayos filosóficos*, Alianza, Madrid 1988[2]].

54. Cf. J. R. SEARLE, *Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay*, Frankfurt 1971 [trad. esp. del orig. inglés: *Actos de habla*, Cátedra, Madrid 1986[3]]; ID., *Philosophy of Language*, London 1971.

55. Cf. K. O. APEL, «Der transzendentalhermeneutische Begriff der Sprache», en ID., *Transformation der Philosophie II. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*, Frankfurt 1973, 330-357 [trad. esp.: «El concepto hermenéutico trascendental del lenguaje», en ID., *La transformación de la filosofía* II, Taurus, Madrid 1985]; ID., «Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik. Zum Problem einer rationalen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft», en *ibid*., 358-435 [trad. esp.: «El *a priori* de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética», en *ibid*.].

56. Cf. J. HABERMAS, «Wahrheitstheorien», en *Wirklichkeit und Reflexion* (FS Walter Schulz), ed. de H. Fahrenbach, Pfullingen 1973, 211-265; ID., «Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz», en J. Habermas y N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?*, Frankfurt 1975, 101-141, espec. 123ss.

57. Cf. H. PEUKERT, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie*, *op. cit*., 209ss, 230ss.

58. Cf. Ch. MORRIS, *Grundlagen der Zeichentheorie*, München 1975[2], 26 [trad. esp. del orig. inglés: *Fundamentos de la teoría de los signos*, Paidós, Barcelona 1988].

59. Cf. L. B. PUNTEL, «Wahrheit», en *Handbuch philosophischer Grundbegriffe* III, München 1974, 1649-1668 [trad. esp.: «Verdad», en *Conceptos fundamentales de filosofía* III, Herder, Barcelona 1979, 616-637]; J. SIMON, *Wahrheit als Freiheit. Zur Entwicklung der Wahrheitsfrage in der neueren Philosophie*, Berlin/New York 1978, 1ss, 11ss y 27ss [trad. esp.: *La verdad como libertad: el desarrollo del problema de la verdad en la filosofía moderna*, Sígueme, Salamanca 1983].

60. Cf. M. HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1965[3] [trad. esp.: *De camino al habla*, Ediciones del Serbal, Barcelona 1990].

61. Cf. H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, *op. cit.*

62. Cf. P. RICOEUR, *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen* I, München 1973 [trad. esp. del orig. francés: *El conflicto de las interpretaciones: ensayos de hermenéutica*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2008]; ID., «Philosophische und theologische Hermeneutik», en ID. y E. Jüngel, *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache* (número especial de EvTh), München 1974, 24-45; ID., «Stellung und Funktion der

biblischen Sprache», en *ibid*., 45-70.

63. Cf. E. JÜNGEL, «Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie», en ID., *Entsprechungen*, *op. cit*., 103-157.

64. Para la doctrina de la analogía, G. KITTEL, «analogía», en ThWNT I, 350s; E. PRZYWARA, *Analogia entis. Metaphysik – Urstruktur und All-rhythmus*, en ID., *Schriften*, vol. 3, Einsiedeln 1962 (contiene: *Analogia entis. Metaphysik*, 1932); ID., *Deus semper maior. Theologie der Exerzitien*. 3 vols., Freiburg 1938-1940 (reimpresión: *Deus semper maior. Theologie der Exerzitien*, con suplemento: *Theologumenon und Philosophumenon der Gesellschaft Jesu*, Wien/München 1964) [en español existe una selección de fragmentos de esta obra: *Teología de los ejercicios*, Cristianisme i Justícia, Barcelona 1993]; ID., «Die Reichweite der Analogie als katholische Grundform»: *Scholastik* 15 (1940) 339-362 y 508-532; ID., «Analogia entis II–IV», en LThK² I, 470-473; E. CORETH, «Dialektik und Analogie des Seins. Zum Seinsproblem bei Hegel und in der Scholastik»: *Scholastik* 26 (1951), 57-86; ID., «Analogia entis I», en LThK² I, 468ss; L. B. PUNTEL, *Analogie und Geschichtlichkeit. I: Philosophiegeschichtlichkritischer Versuch über das Grundproblem der Metaphysik* (Philosophie in Einzeldarstellungen, vol. 4), Freiburg/Basel/Wien 1969; W. PANNENBERG, «Analogie», en RGG I, 350-353; ID., «Analogie», en EKL I, 113s; W. KLUXEN, «Analogie I», en HWPh I, 214-227; J. TRACK, «Analogie I», en TRE II, 625-630 (con abundante bibliografía).

65. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theol*. I q. 13 a. 5. 10.

66. Cf. *ibid*. a. 5 ad 1: «Omnia univoca reducuntur ad unum primum, non univocum, sed analogicum, quod est ens» (Todos los unívocos son reducidos a un primero no unívoco, sino análogo, que es el ser).

67. Cf. E. JÜNGEL, «Zum Ursprung der Analogie bei Parmenides und Heraklit», en ID., *Entsprechungen*, *op. cit*., 52-102.

68. Cf. PLATÓN, *Tim*. 31a; cf. 53e, 56c y 69b.

69. Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómano* II,5,1106a.

70. Cf. ID., *Met*. V,6,1016b-1017a.

71. Cf. *ibid*. IV,2,1003a.

72. Cf. ID., *Ética a Nicómaco* I,4,1096b.

73. Para la historia de la teología negativa, cf. J. HOCHSTAFFL, *Negative Theologie. Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs*, München 1976; W. KASPER, «Atheismus und Gottes Verborgenheit in theologischer Sicht», en F. Böckle (dir.), *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft* 22, Freiburg/Basel/Wien 1982 [trad. esp.: «Ateísmo y ocultamiento de Dios desde el punto de vista teológico», en *Fe cristiana y sociedad moderna* 22, SM, Madrid 1987, 41-67].

74. Así ya en PLATÓN, *Politeia* (*La república*) VI,508b y luego plenamente en PLOTINO, *Enn.* V,4; VI,9.

75. Cf. PLOTINO, *Enn*. VI,9.

76. DIONISIO PSEUDO-AREOPAGITA, *De coel. hier*. II,3 (SC 58, 77-80).

77. Preparada ya por SÓCRATES (cf. PLATÓN, *Apol.* 23 b) y por AGUSTÍN (cf. *Ep*. 130,15 y 28 = PL 33, 505s; 197 = PL 33, 899ss), la fórmula se encuentra en BUENAVENTURA, *Breviloquium* V,6,7; II *Sent*. d. 23 a. 2 q. 3 y, sobre todo, en NICOLÁS DE CUSA, *De docta ignorantia*, en ID., *Werke* I, ed. P. Wilpert, Berlin 1967.

78. DH 806.

79. Esto vale sobre todo para E. PRZYWARA, quien en *Analogia entis*, *op. cit*., 206, escribe lo siguiente sobre la *analogia entis*: «Pero de este modo no es sino la expresión de cómo la más completa potencialidad de lo creatural (incluida la *potentia oboedientialis*) repercute en el enfoque del pensamiento en cuanto tal. No es un principio en el que se concibe y, por tanto, manipula lo creatural, sino un principio en el que lo creatural vibra libremente en toda su potencialidad». Para Przywara, cf. B. GERTZ, *Glaubenswelt als Analogie. Die theologische Analogie-Lehre Erich Przywaras und ihr Ort in der Auseinandersetzung um die analogia fidei*, Düsseldorf 1969.

80. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theol*. I q. 13 a. 2s.

81. Cf. E. HEINTEL, «Transzendenz und Analogie. Ein Beitrag zur Frage der bestimmten Negation bei Thomas von Aquin», en *Wirklichkeit und Reflexion* (FS Walter Schulz), ed. por H. Fahrenbach, Pfullingen 1973, 267-290.

82. Cf. W. KLUXEN, «Analogie I», art. cit., 221ss.

83. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theol.* I q. 13: *De nominibus Dei*, sobre todo a. 8-11.

84. Al respecto, cf. G. SÖHNGEN, «Bonaventura als Klassiker der analogia fidei»: WiWei 2 (1935), 97-111; L. BERG, «Die Analogielehre des heiligen Bonaventura»: StudGen 8 (1955), 662-670; J. RATZINGER, «Gratia praesupponit naturam. Erwägungen über Sinn und Grenze eines scholastischen Axioms», en *Einsicht und Glaube* (FS Gottlieb Söhngen), ed. de J. Ratzinger y H. Fries, Freiburg/Basel/Wien 1962, 135-149.

85. Cf. G. SÖHNGEN, «Analogia fidei: I. Gottähnlichkeit allein aus Glauben?»: Cath 3 (1934), 113-136; ID., «Analogia fidei: II. Die Einheit in der Glaubenswissenschaft»: *ibid*., 176-208; ID., «Analogia entis oder analogia fidei?»: WiWei 9 (1942), 91-100; ID., «Analogia entis in analogia fidei», en *Antwort* (FS Karl Barth), Zollikon/Zürich 1956, 266-271; ID., *Analogia und Metapher. Kleine Philosophie und Theologie der Sprache*, Freiburg/München 1962.

86. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Karl Barth*, *op. cit*., 278-386.

87. Cf. J. DUNS ESCOTO, I *Sent*., pol., q. 1 schol. Al respecto, cf. E. WÖLFEL, *Seinsstruktur und Trinitätsproblem. Untersuchungen zur Grundlegung der natürlichen Theologie bei Johannes Duns Scotus* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, vol. XL, cuaderno 5), Münster 1965; M. SCHMAUS, *Zur Diskussion*

über das Problem der Univozität im Umkreis des Johannes Duns Skotus (Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, 1957, cuaderno 4), München 1957.

88. Cf. K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik* I/1, VIIIs. Al respecto, cf. H. Diem, «Analogia fidei gegen analogia entis. Ein Beitrag zur Kontroverstheologie»: EvTh 3 (1936), 157-180; W. Pannenberg, «Zur Bedeutung des Analogiegedankens bei Karl Barth. Eine Auseinandersetzung mit Urs von Balthasar»: ThLZ 78 (1953), 17-24; E. Jüngel, «Die Möglichkeit theologischer Anthropologie auf dem Grunde der Analogie. Eine Untersuchung zum Analogieverständnis Karl Barths»: EvTh 22 (1962), 535-557; H. G. Pöhlmann, *Analogia entis oder Analogia fidei? Die Frage der Analogie bei Karl Barth*, Göttingen 1965; K. Hammer, «Analogia relationis gegen analogia entis», en *Parrhesia* (FS Karl Barth), Zürich 1966, 288-304; E. Mechels, *Analogie bei Erich Przywara und Karl Barth. Das Verhältnis von Offenbarungstheologie und Metaphysik*, Neukirchen-Vluyn 1974. Véase además los trabajos de G. Söhngen y H. U. von Balthasar citados *supra*, en las notas 85 y 86.

89. Cf. K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik* III/2, 262s; 390s.

90. Así opina también W. Pannenberg, «Möglichkeiten und Grenzen der Anwendung des Analogieprinzips in der evangelischen Theologie»: ThLZ 85 (1960), 225-228; Id., «Analogie und Doxologie», en Id., *Grundfragen systematischer Theologie*, *op. cit*., 181-201 [no incluido en la trad. esp.].

91. Cf. J. Möller, *Von Bewußtsein zu Sein. Grundlegung einer Metaphysik*, Mainz 1962, 179ss.

92. Al respecto, véase *infra*, 191s.

93. Para la cuestión del conocimiento de Dios y de las pruebas de la existencia de Dios, cf. H. Ogiermann, *Hegels Gottesbeweise*, Rom 1948; Id., *Sein zu Gott. Die philosophische Gottesfrage*, München 1974; F. van Steenberghen, *Ein verborgener Gott. Wie wissen wir, daß Gott existiert?*, Paderborn 1966 [trad. esp. del orig. francés: *Dios oculto: ¿cómo sabemos que Dios existe?*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1965]; W. Cramer, *Gottesbeweise und ihre Kritik. Prüfung ihrer Beweiskraft*, Frankfurt a.M. 1967; J. Schmucker, *Die primären Quellen des Gottesglaubens* (Quaest. disp. 34), Freiburg/Basel/Wien 1967 [trad. esp.: *Las fuentes primarias de la fe en Dios*, Herder, Barcelona 1971]; Id., *Das Problem der Kontingenz der Welt* (Quaest. disp. 43), Freiburg/Basel/Wien 1969; Q. Huonder, *Die Gottesbeweise. Geschichte und Schicksal*, Stuttgart/Mainz 1968; C. Bruaire, *Die Aufgabe, Gott zu denken. Religionskritik, ontologischer Gottesbeweis, die Freiheit des Menschen*, Freiburg/Basel/Wien 1973; J. Splett, *Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott*, Freiburg/München 1973; E. C. Hirsch, *Das Ende aller Gottesbeweise? Naturwissenschaftler antworten auf die religiöse Frage*, Hamburg 1975; J. Fellermeier, *Die Philosophie auf dem Weg zu Gott*, München/Paderborn/Wien 1975; W. Kern, «Der Gottesbeweis Mensch. Ein konstruktiver Versuch», en Id., *Atheismus, Marxismus, Christentum*, *op. cit.*, 152-182; B.

WELTE, *Religionsphilosophie*, *op. cit.*; W. BRUGGER, *Summe einer philosophischen Gotteslehre*, München 1979; K. H. WEGER, *Der Mensch vor dem Anspruch Gottes. Glaubensbegründung in einer agnostischen Welt*, Graz/Wien/Köln 1981.

94. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De ver.* q. 1 a. 9 c. a.: «Cognoscitur autem ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem eius ad rem» (Se conoce por el entendimiento en cuanto que reflexiona sobre su propio acto, no solo en tanto que lo conoce, sino en cuanto que conoce su proporción con la cosa).

95. Cf. ARISTÓTELES, *Met.* I,981 a-b.

96. Cf. W. KERN, «Der Gottesbeweis Mensch», art. cit., 154s.

97. Cf. W. PANNENBERG, «Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie», en ID., *Grundfragen systematischer Theologie*, *op. cit.*, 296-346 [trad. esp.: «La asimilación del concepto filosófico de Dios como problema dogmático de la antigua teología cristiana», en *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, *op. cit.*, 93-149].

98. Cf. JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* I,3 (*Die Schriften des Johannes von Damaskus*, *op. cit.*, 10ss).

99. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theol.* I q. 2 a. 3; *Summa c. gent.* I 13, 15, 16 y 44.

100. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B 651, en ID., *Werke* II, *op. cit.*, 550.

101. Cf. M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, *op. cit.*, 42.

102. Cf. J. SCHMUCKER, *Das Problem der Kontingenz der Welt*, *op. cit.*

103. Para el asombro como origen del filosofar, cf. PLATÓN, *Theait.* 155d; ARISTÓTELES, *Met.* I,982b: «En efecto, los hombres –ahora y desde el principio– comenzaron a filosofar al quedarse maravillados ante algo». Al respecto, cf. H. J. VERWEYEN, *Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes. Zur transzendentalen Frage nach der Möglichkeit von Offenbarung*, Düsseldorf 1969, espec. 159ss; H. U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, vol. III/1: *Im Raum der Metaphysik*, *op. cit.* [trad. esp.: *Gloria: una estética teológica, vol. 4: Metafísica, Edad Antigua*, Encuentro, Madrid 1993].

104. Cf. F. W. J. SCHELLING, *Philosophie der Offenbarung*, en ID., *Werke*, vol. supl. 6, ed. M. Schröter, München 1954, 57s, 155ss [en español solo está traducida la introducción de esta obra: *Filosofía de la revelación* I: *Introducción*, Universidad de Navarra, Pamplona 1998].

105. Cf. JUSTINO, *Apol.* II,6 (Corpus Apol. I, ed. Otto, 213-217); ORÍGENES, *Contra Celsum* I,4 (SC 132, 84-87); AGUSTÍN, *De spiritu et lit.* 12 (PL 44, 211ss); ID., *De civ. Dei* VIII,6 (CCL 47, 222ss).

106. Cf. TERTULIANO, *Apol.* 17,6 (CCL 1, 117s); ID., *De test. animae* (CCL 1, 173-183); ID., *Adv. Marc.* I,10,3 (CCL 1, 451): «Ante anima quam prophetia. Animae enim a primordio conscientia dei dos est; eadem nec alia et in Aegyptiis et in Syris et in Ponticis» (El alma es anterior a la profecía. El conocimiento de Dios es, en efecto, un don del alma desde su origen: es la misma alma, y no otra, en Egipto, en Siria y en el Ponto).

107. Cf. Agustín, *Conf.* I,1,1 (CCL 27, 1); véase también III,6,11 (CCL 27,32s); X,25,36 (CCL 27,174); 26,37 (CCL 27, 174s); 27,38 (CCL 27, 175).

108. Agustín, *De civ. Dei* XI,26 (CCL 48, 345s).

109. Agustín, *Conf.* X,26,37 (CCL 27, 174s).

110. Cf. Tomás de Aquino, *De ver.* q. 22 a. 2 ad 1.

111. Cf. R. Descartes, *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie* III, *op. cit.*, 27-43.

112. Cf. I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 223ss, en Id., *Werke* IV, *op. cit.*, 254s.

113. Cf. J. Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique*, espec. Cahier V: *Le Thomisme devant la Philosophie critique* (Museum Lessianum – Sect. phil. 7), Bruxelles/Paris 1949[2]. Este enfoque ha sido desarrollado filosóficamente sobre todo por E. Coreth, *Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung*, Innsbruck/Wien/München 1964[2] [trad. esp.: *Metafísica: una fundamentación metódico-sistemática*, Ariel, Barcelona 1964].

114. Cf. J. H. Newman, *Entwurf einer Zustimmungslehre*, en Id., *Ausgewählte Werke* VIII, ed. M. Laros, W. Becker y J. Artz, Mainz 1961 [trad. esp. del orig. inglés: *Ensayo para contribuir a una gramática del asentimiento*, Encuentro, Madrid 2010].

115. Cf. H. Krings, «Freiheit. Ein Versuch, Gott zu denken»: *Philosophisches Jahrbuch* 77 (1970), 225-237; Id. (junto con E. Simons), «Gott», en *Handbuch philosophischer Grundbegriffe* II, München 1973, 614-641 [trad. esp.: «Dios», en *Conceptos fundamentales de filosofía* I, *op. cit.*, 584-615].

116. B. Pascal, *Über die Religion und über einige andere Gegenstände* (Pensées), fr. 233 (ed. E. Wasmuth, Heidelberg 1954[5], 123) [trad. esp. del orig. francés: *Pensamientos*, Alianza, Madrid 2004].

117. Mientras que los escritores paganos (por ejemplo, Polibio) percibían en la historia el poder del destino, los padres de la Iglesia hablaban de la providencia divina, que todo lo guía, más aún, de un plan educativo de Dios: cf. Ireneo de Lyon, *Adv. haer.* II,28,3 (SC 294, 274-279); IV,20,1ss (SC 100, 625ss); 38,3 (SC 100, 952-957); Clemente de Alejandría, *Strom.* VII,7 (PG 9, 449b-472a); Orígenes, *Contra Celsum* IV,99 (SC 136, 430-435); Agustín, *De vera religione* XXV,46 (CCL 32, 216); Id., *De civ. Dei* V,18; 21-26 (CCL 47, 151-154; 157-163); VII,30-32 (CCL 47, 211ss).

118. Cf. K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, *op. cit.*

119. Cf. G. W. F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, ed. J. Hoffmeister, Berlin 1966, 28ss, 48, 77 y *passim* [trad. esp.: *La razón en la historia*, Seminarios y Ediciones, Madrid 1972].

120. Cf. J. S. Drey, Die *Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christentums in seiner Erscheinung* II, Mainz 1847[2].

121. Cf. W. Pannenberg, «Heilsgeschehen und Geschichte», en Id., *Grundfragen systematischer Theologie*, *op. cit*., 22-78 [trad. esp.: «Acontecer salvífico e historia», en Id., *Cuestiones fundamentales de teología*, *op. cit*., 211-276]; Id., «Hermeneutik und Universalgeschichte», en *ibid*., 91-122 [no incluido en la trad. esp.]; Id., «Über historische und theologische Hermeneutik», en *ibid*., 123-158 [no incluido en la trad. esp.].

122. Cf. *supra*, 91s; 121ss.

123. Cf. *supra*, 88s.

124. Cf. *ibid*.

125. Cf. J. de Vries, «Realismus», en *Philosophisches Wörterbuch*, ed. de W. Brugger, Freiburg/Basel/Wien 1976[14], 316-318. Para la historia del realismo, cf. H. Krings, «Realismus», en LThK[2] VIII, 1027s; Id., «Die Wandlung des Realismus in der Philosophie der Gegenwart»: *Philosophisches Jahrbuch* 70 (1962), 1-16.

126. Cf. Tomás de Aquino, *De ver.* q. 1 a. 1-4.

127. Cf. W. Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen 1972, 10, 143s, 470ss, 602ss, 841ss.

128. Para lo que sigue, R. Spaemann, «Gesichtspunkte der Philosophie», en H. J. Schultz (ed.), *Wer ist das eigentlich – Gott?*, *op. cit*., 56-65; Id., «Die Frage nach der Bedeutung des Wortes «Gott»»: IkaZ *Communio* 1 (1972), 54-72.

129. Cf. Aristóteles, *De an.* III,8,431b; Tomás de Aquino, *De ver*. q. 1 a. 1; *Summa theol*. I q. 14 a. 1 y *passim*.

130. Este aspecto de la anticipación del todo en lo concreto lo ha puesto de relieve sobre todo W. Pannenberg. Matizaciones críticas se encuentran en E. Schillebeeckx, «Erfahrung und Glaube», en F. Böckle (dir.), *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft* 25, *op. cit*., 103ss.

131. Cf. M. Horkheimer, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Ein Interview mit Kommentar von Hellmut Gumnior*, Hamburg 1970, 62 [trad. esp.: «La añoranza de lo completamente otro», en M. Horkheimer, H. Marcuse y K. R. Popper, *A la búsqueda del sentido*, Sígueme, Salamanca 1989, 65-124].

132. Cf. H. Peukert, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie*, *op. cit*., 293ss; J. B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, *op. cit*., 114ss.

133. Cf. M. Heidegger, *Identität und Differenz*, *op. cit*., 50ss. El término «ontoteología» aparece ya en I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 660, en Id., *Werke* II, *op. cit*., 556.

134. Para el argumento ontológico, cf. J. Kopper, *Reflexion und Raisonnement im ontologischen Gottesbeweis*, Köln 1962; Ch. H. Hartshorne, *Anselm's Discovery: A Reexamination of the Ontological Proof for God's Existence*, La Salle 1965; D. Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*, Tübingen 1967[2]; H. K. Kohlenberger, *Similitudo und ratio. Überlegungen zur Methode bei Anselm von*

Canterbury (Münch. phil. Forsch. 4), Bonn 1972; J. BRECHTKEN, «Das Unum Argumentum des Anselm von Canterbury. Seine Idee und Geschichte und seine Bedeutung für die Gottesfrage von heute»: FZThPh 22 (1975), 171-203; K. BARTH, *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms* (1931), ed. de E. Jüngel y I. U. Dalferth, Zürich 1981.

135. Cf. ANSELMO DE CANTERBURY, *Proslogion*, prooem.

136. *Ibid*., cap. 1.

137. *Ibid*., cap. 2.

138. *Ibid*., cap. 15.

139. ID., *Monologion*, 64.

140. ID., *Proslogion*, cap. 2.

141. Cf. *ibid*., cap. 3.

142. Esto opina también TOMÁS DE AQUINO, *Summa theol*. I q. 2 a. 1 ad 2.

143. Cf. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B 628, en ID., *Werke* II, *op. cit*., 534.

144. AGUSTÍN, *De libero arbitrio* II,6, 14 y 54s (CCL 29, 246s).

145. Cf. *ibid*. II,12, 34 y 133; 15, 39 y 156 (CCL 29, 260s; 263s).

146. Cf. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* I/1, ed. Lasson, Hamburg 1927, 207-225 [trad. esp.: *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, vol. 1, Alhambra, Madrid 1984].

147. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B 641, en ID., *Werke* II, *op. cit*., 543.

148. Cf. *ibid*., B 642ss, en *íbid*., 544s.

149. F. W. J. SCHELLING, *Philosophie der Offenbarung*, en ID., *Werke* vol. supl. 6, *op. cit*., 161, 163 y 165.

150. Cf. *ibid*., 45s, 91ss, 125ss, 203ss.

151. Cf. *ibid*., 168.

152. *Ibid*., 170.

153. *Ibid*., 169.

154. Cf. *ibid*. 57ss, 111ss y 130s.

155. El punto de partida es la interpretación que de Anselmo hace K. Barth (cf. *supra*, nota 134), quien entiende el argumento de Anselmo en sentido estrictamente teológico como aplicación del programa anselmiano de la *fides quaerens intellectum*, es decir, en el sentido de la demostración de la coherencia y la razonabilidad intrínseca de la fe.

Sin embargo, con ello Barth no hace justicia a toda la profundidad ontológica del argumento.

156. Cf. J. E. Kuhn, *Katholische Dogmatik* I/2: *Die dogmatische Lehre von der Erkenntnis, den Eigenschaften und der Einheit Gottes*, Tübingen 1862[2], 648-668.

157. W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt a.M. 1973, 302 [trad. esp.: *Teoría de la ciencia y teología*, Cristiandad, Madrid 1981].

158. Cf. J. H. Newman, *Entwurf einer Zustimmungslehre*, *op. cit*., 241ss.

159. B. Pascal, *Über die Religion*, *op. cit*., fr. 277 (ed. Wasmuth, 141).

V:
El conocimiento de Dios en la fe

1. La revelación de Dios

El *resultado* de todo lo dicho hasta ahora reza: el misterio divino se ha revelado en medio de nuestro mundo. Podemos encontrarnos con él en la naturaleza, que como criatura divina remite al Creador; en el misterio que se abre en el propio ser humano; y en la historia que vive de una esperanza en algo que la trasciende. El misterio del ser humano, su mundo y la historia remite más allá de sí mismo. A esta primera tesis hemos de añadirle, sin embargo, una segunda: en el misterio del ser humano y su mundo, Dios también se esconde. Podemos percibir la existencia de este misterio, pero su naturaleza, su esencia se nos escapa. De ahí que permanezca indeterminado para el mero pensamiento y esté abierto a múltiples interpretaciones. Existen argumentos para interpretar este misterio como un misterio existente, distinto del mundo, sagrado. Pero aquí no es posible una claridad definitiva en el plano puramente intelectual. No podemos penetrar en su esencia, porque la semejanza de todas nuestras afirmaciones con su objeto va acompañada de una desemejanza siempre mayor. Por eso, la esencia interior de este misterio divino resulta para nosotros oculta, inaccesible, cerrada. Como seres finitos, siempre vivimos, pensamos y actuamos a la luz de una anticipación de lo infinito, pero esto infinito solo es una anticipación (*Vorgriff*), no un concepto (*Begriff*); es un concepto límite que no estamos en condiciones de llevar de nuevo a concepto. Para que pueda sernos accesible, lo infinito debe manifestársenos y abrírsenos él mismo, debe revelársenos. Por eso, las revelaciones son esenciales para todas las religiones [1].

Los seres humanos han buscado en todas las épocas y todas las religiones huellas y signos para palpar en ellos el misterio de Dios. *El término «revelación» sirve como expresión categorial para tales experiencias, ámbitos de experiencia y aspectos de la experiencia de índole mundana, en los que el ser humano reconoce señales, signos y símbolos a través de los cuales se le abre el inefable misterio divino*. Por consiguiente, «revelación» significa en primer lugar una experiencia indirecta; esto es, denota experiencias «en, con y bajo» otras experiencias en las que Dios o lo divino se manifiesta (teofanía) o da a conocer su voluntad (adivinación). Como tales experiencias se consideran sucesos asombrosos: ya en la naturaleza (tormentas, relámpagos, truenos, tempestades, sol, etc.), ya en el encuentro interhumano (en especial la fascinación entre

varón y mujer), en acontecimientos históricos (victorias y derrotas, fundación de ciudades y Estados, etc.), en acontecimientos culturales, sueños e interpretaciones de sueños, oráculos, ordalías (juicios de Dios), etc. Fenómenos extáticos como audiciones y visiones desempeñan en todo ello un papel determinado, al igual que lo hacen la tradición, la reflexión, la meditación y la contemplación.

Estas experiencias son accesibles también a la experiencia general y hoy pueden ser «explicadas» científicamente, al menos en principio, por la psicología o la sociología, por ejemplo. Para la persona religiosa, «en, con y bajo» tales experiencias mundanas acontece algo más; en ellas reconoce signos y símbolos del misterio divino que se le abre. Para la persona religiosa, «en, con y bajo» tales experiencias –accesibles para cualquiera–, se abre un nuevo horizonte y un contexto global; se le enciende, como si dijéramos, una luz bajo la cual el todo de la realidad cobra un aspecto nuevo. Siguiendo a la actual filosofía del lenguaje, cabe hablar de *situaciones de revelación o descubrimiento* (*Erschließungssituationen*), en las que un suceso concreto revela un sentido y un contexto globales [2]. Así, es necesario diferenciar entre el *concepto categorial de revelación* (revelaciones), en el sentido de sucesos concretos de revelación, y el *concepto trascendental de revelación*, es decir, aquel acontecimiento supracategorial en el que se abre el misterio que gobierna en y sobre la realidad toda [3]. En este último sentido, la revelación no es algo dado en sí, sino algo que se da, no es un hecho, sino un acontecimiento (*nomen actionis*). Puesto que este acontecimiento es el fundamento de la fe religiosa, no puede ser a su vez fundamentado. Es algo que se «tiene» solo en la medida en que uno se abandona y se abre a él desde el compromiso, o sea, en el acto de una fe religiosa, entendida por el momento de modo muy lato y general.

En este sentido general, *fe* no significa un asentimiento categorial a ciertas verdades suprarracionales, sino *la opción fundamental de abandonarse a esa dimensión del misterio divino y, desde ella, entender y afrontar la vida, el mundo, el ser humano y la historia*. Así pues, la fe religiosa no se ubica en el plano de los actos regionales y categoriales; no es un mero acto del intelecto ni de la voluntad ni del sentimiento. La fe religiosa se asienta en el plano de las decisiones existenciales que engloban a la persona toda y a la totalidad de sus actos. Es una suerte de elección primigenia, una opción fundamental, la decisión a favor de una determinada comprensión de la realidad en su conjunto, así como de una determinada conducta práctica respecto a esta realidad. Tal decisión es, en cuanto acción responsable del ser humano, respuesta de adhesión a la revelación; la persona se sabe invitada, retada, sostenida por dicha revelación. Es una confianza radical que se entiende a sí misma como don.

Tales *acontecimientos de revelación al margen de la historia «oficial» de salvación del Antiguo y el Nuevo Testamento* son reconocidos por la revelación bíblica

con todas las de la ley. La Biblia habla en diversos pasajes de «paganos santos» que son testigos del Dios vivo: Abel, Henoc, Melquisedec, Job, etc. Dios quiere, en efecto, «que todos los hombres se salven y lleguen a conocer la verdad» (1 Tim 2,4). Por eso enseña el concilio Vaticano II: «Ya desde la antigüedad y hasta nuestros días se encuentra en los diversos pueblos una cierta percepción de aquella fuerza misteriosa que se halla presente en la marcha de las cosas y en los acontecimientos de la vida humana y a veces también el reconocimiento de la Suma Divinidad e incluso del Padre... La Iglesia católica no rechaza nada de lo que en estas religiones hay de santo y verdadero. Considera con sincero respeto los modos de obrar y de vivir, los preceptos y las doctrinas que, por más que discrepen en mucho de lo que ella profesa y enseña, no pocas veces reflejan un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres» [4].

El sentido de esta historia universal de la revelación divina solo se nos desvela en la *historia especial de la revelación*, la historia de la revelación del Antiguo y el Nuevo Testamento. Pues la imagen de Dios permanece ambigua en la historia universal de la revelación. Intuiciones magníficas van acompañadas a menudo de la figura grotesca de lo demoníaco. A ello se añade que Dios no se revela solo al hombre individual, al margen de todo vínculo con sus semejantes, sino al hombre como ser social e histórico. Quiere congregar a los seres humanos en un pueblo y convertir a este en luz de las naciones (cf. Is 42,6) [5]. Así, en aras de la historia universal de Dios con los hombres existe una historia especial de la revelación.

El *concepto teológico de revelación* es, sin embargo, uno de los conceptos más oscuros y de más difícil acceso [6]. Por lo común, se parte de revelaciones o verdades reveladas concretas, entendiendo por tales aquellas verdades que el intelecto humano no puede alcanzar por sí mismo y que Dios, a través de sus mensajeros, autoritativamente propone al hombre para que las crea. Esta comprensión autoritativa de la revelación, basada en el *modelo de la información y la instrucción*, no puede sino entrar en conflicto, por su propia naturaleza, con el uso responsable de la razón y la libertad humanas. Por eso, es relevante el hecho de que esta concepción autoritativa de la revelación suele ser sustituida en la teología reciente por otra comprensión de la revelación, basada en el *modelo de la comunicación*. Aquí no se habla de revelaciones en plural, sino de la revelación en singular, entendiendo esta no como revelación objetiva o material, sino como *autorrevelación personal*. Dios, más que revelar algo, se revela a sí mismo y revela su designio salvífico para el ser humano. En tanto en cuanto se revela a sí mismo y revela su misterio, Dios revela también al hombre el verdadero ser y misterio. *La revelación es, por consiguiente, la determinación del misterio indeterminado y abierto del ser humano, de su mundo y de la historia*.

Esta concepción actual de la revelación puede remitirse a la Escritura. Sin

embargo, si nos preguntamos por la *comprensión bíblica de la revelación*, hay que decir que la Biblia no conoce todavía un concepto de revelación en sentido propio. La Biblia conoce más bien fenómenos muy diversos que interpreta con conceptos también muy distintos. Así, por ejemplo, habla de desvelar, dar a conocer, anunciar, revelar, aparecer. De todos los fenómenos que interpreta con estos términos, el más conocido es la *revelación profética*. En los profetas se dice sin cesar: «Así habla el Señor»; «Ve y dile a este pueblo» (Is 6,9); «Ve, grita, que lo oiga Jerusalén» (Jr 2,2). A este modo de hablar profético puede remitirse hasta cierto punto la llamada concepción autoritativa de la revelación. Pero este lenguaje profético no se puede separar del hecho de que los profetas, por medio de él, rememoran las proezas de Dios en el pasado y anuncian la acción de Dios en el presente y el futuro. Así pues, los profetas hacen una interpretación autorizada de la historia, en la que Dios mismo se revela a su pueblo. Con ello, el tipo profético de revelación lleva a una *forma narrativa de revelación*, tal como la encontramos sobre todo en los libros históricos del Antiguo Testamento, en los evangelios neotestamentarios y en los Hechos de los Apóstoles. En tales escritos, los acontecimientos históricos se interpretan a sí mismos en la narración de esta historia como revelación de Dios. En dicha historia, Dios habla a los seres humanos y trata con ellos como con amigos.

En la Torá, la revelación acontece de manera diferente. Se funda igualmente en la revelación histórico-salvífica: «Yo soy el Señor, tu Dios, que te saqué de la esclavitud» (Éx 20,2; cf. Dt 5,6). Pero de los hechos que fundan la alianza de Dios con su pueblo no se sigue que la conducta del hombre sea acorde con la alianza. Aquí se expresa con especial nitidez el carácter personal de la revelación. Según esto, la revelación es invitación y exhortación a la alianza y a la comunidad con Dios. Pero solo obrando la verdad llega el ser humano a la luz de la verdad (cf. Jn 3,21). Distinto a su vez es el modo en que acontece *la revelación según la literatura sapiencial*: la sabiduría como revelación de la realidad y sus leyes, subrayando que solo en Israel y en la ley ha encontrado la sabiduría una morada definitiva (cf. Eclo 24,8ss). La revelación acontece también en los *himnos del Antiguo y el Nuevo Testamento*, en las oraciones de alabanza, lamento y súplica, en especial en los Salmos, en los que la vida del orante y sus experiencias devienen historia de la revelación de Dios a los seres humanos. En la *literatura apocalíptica*, por último, la revelación consiste en la manifestación del eterno designio salvífico de Dios, en el desvelamiento del «secreto callado durante siglos» (cf. Rom 16,25; véase también Ef 1,9). Según el Nuevo Testamento, la manifestación escatológica del misterio de Dios acontece en *Jesucristo*, atestiguado por la Iglesia.

Así, la entera historia de la revelación del Antiguo y el Nuevo Testamento es una única ilustración de lo que el Nuevo Testamento resume de esta manera: «Muchas veces y de muchas formas habló Dios en el pasado a nuestros padres por medio de los profetas. En esta etapa final nos ha hablado por medio de un Hijo...» (Heb 1,1-2).

De los diversos modos de la revelación bíblica cabe concluir lo siguiente: *tal como la entiende la Biblia, la revelación no es algo que se halla manifiesto sin más en el mundo ni algo que el ser humano, meditando y reflexionando, pueda leer por sí solo en el mundo. Significa más bien una automanifestación de Dios, inderivablemente libre, mediante la cual el ser humano y el mundo son situados bajo la luz de la verdad.* De ahí que la revelación no acontezca siempre y por doquier, sino aquí y ahora. *Es revelación histórica*, provista siempre de un indispensable *índice temporal*.

Según la Biblia, la *revelación* acontece más concretamente *por medio de palabras y hechos*. La palabra puede ser tanto la palabra profética como la palabra de la ley (instrucciones), las palabras de la sabiduría o los himnos (de alabanza, súplica y lamento). La revelación por los hechos acontece en la creación (sabiduría) y, sobre todo, mediante los acontecimientos histórico-salvíficos. En todo ello, la revelación por la palabra y la revelación por los hechos están intrínsecamente relacionadas entre sí. *La revelación por la palabra interpreta la revelación por los hechos*; se halla referida a modo de rememoración, interpretación y promesa a la revelación por los hechos que tiene lugar en la creación y en la historia. *Y a la inversa, la revelación por los hechos corrobora la palabra*; así pues, la revelación por la palabra se manifiesta y acredita en la experiencia histórica [7].

Palabras y hechos son, ya en el ámbito humano, las formas en las que las personas se revelan y comunican. Sin palabras y hechos reveladores, el prójimo permanece cerrado para nosotros; en tales palabras y hechos se abre y se da a conocer. *Así, el carácter histórico de la revelación es también la vertiente corpóreo-simbólica de una inderivable libertad personal, que sin esta revelación permanecería oculta para nosotros*. Por consiguiente, la revelación bíblica no es *primordialmente revelación objetiva*, revelación de verdades, doctrinas, mandamientos, realidades «sobrenaturales», sino *autorrevelación personal de Dios*. En ella, Dios no revela en primer lugar cualesquiera verdades y realidades, sino que se revela a sí mismo y revela su designio salvífico para el ser humano [8]. Este carácter personal de la revelación de Dios se expresa en la Biblia de múltiples modos. En la automanifestación de Dios se utiliza una y otra vez con verdadero énfasis la palabra «yo». Esto vale sobre todo para la fórmula de autopresentación: «Yo soy Yahvé, tu Dios» (cf. Éx 20,2; Dt 5,6; véase también Ez 20,5; Os 12,10 y *passim*). En efecto, la revelación acontece para que conozcamos que él, Yahvé, es nuestro Dios (cf. Éx 6,7; Ez 20,26.38.42.44). El carácter personal de Dios se expresa de modo singularmente impresionante en su revelación en el lenguaje metafórico de la Biblia, según el cual Dios revela su rostro (cf. Éx 34,20; Dt 10,8; 18,7; Sal 86,9 y

passim), su corazón (cf. Os 11,8; Jr 31,20 y *passim*) y su nombre (cf. Éx 6,3; Jn 17,6 y *passim*). Todo esto muestra que Dios, en su revelación, no es un objeto (un ello), sino un yo y un tú [9].

Tal automanifestación de Dios acontece históricamente «en, con y bajo» palabras y hechos. Se sirve, por consiguiente, de múltiples figuras categoriales de revelación [10]. La única revelación acontece en muchas revelaciones concretas. *La cima y consumación de esta revelación histórica es Jesucristo* [11]. En él, el contenido personal y la figura histórica se identifican. Pues en Jesucristo la figura es la forma del amor divino que se comunica a sí mismo y se autoenajena. Este amor radical que se entrega y enajena es lo máximo posible para Dios. De ahí que Jesucristo no represente la conclusión de la revelación histórica de Dios en virtud de un decreto divino en último término arbitrario; antes bien, él es la consumación históricamente no sobrepujable de la revelación divina como consecuencia de la esencia intrínseca de esta. *Jesucristo es «id quo maius cogitari nequit» (aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado) y, por ende, la autodefinición escatológica de Dios*. Quien lo ve a él ve al Padre (cf. Jn 14,9). De ahí que una doctrina cristiana de Dios no pueda tratar de un Dios «cualquiera», sino solo del Dios uno de Abrahán, Isaac y Jacob, del Dios de Jesucristo. Este –Jesucristo– es, como amor (cf. 1 Jn 4,8.16), la definición definitiva del misterio de Dios y del ser humano. Una doctrina cristiana de Dios tiene en esta autorrevelación escatológica de Dios en Jesucristo su fundamento y su contenido; ella es el criterio por el que debe dejarse evaluar sin receso.

Con la automanifestación personal de Dios en la palabra se corresponde, en cuanto respuesta, *la fe como autoenajenación personal del ser humano a favor de Dios* [12]. Puesto que es respuesta (*Antwort*) a la palabra (*Wort*) de Dios acontecida en palabras y hechos y recapitulada en Jesucristo, la fe tiene siempre un contenido concreto. No encuentra a Dios en un sentimiento vago, sino en palabras, sucesos y personas concretos. Pero la fe es mucho más que el tener por verdaderos las verdades y los hechos de la revelación. Más allá de las figuras concretas de revelación, pero también en ellas, la fe apunta al Dios que se revela en persona. Por eso, la figura fundamental de la fe no es: «Creo que...», sino: «Te creo», «Creo en ti». Como ya mostraron Agustín y Tomás de Aquino, el contenido de estas fórmulas es triple: *credere Deum*, creer que Dios existe; *credere Deo*, creer a Dios en el sentido de confiar en él; *credere in Deum*, avanzar hacia Dios, abandonarse a él, adherirse a él [13]. Así pues, la fe no es un mero acto del intelecto (asentimiento) ni de la voluntad (confianza) ni del sentimiento; se trata más bien de un proyecto de vida que engloba e incluye todas estas facultades humanas; se trata de una forma integral de existencia. Es a la vez acto de fe (*fides qua creditur*) y contenido de esta (*fides quae creditur*). *La fe denota la omniabarcadora* reactio *del ser*

humano a la actio *primaria de la automanifestación de Dios: un confiar en Dios y un edificar sobre él, un posicionarse en él, un decir amén a Dios con todas las consecuencias*. Creer significa tomarse por completo en serio a Dios como Dios, honrarlo, glorificarlo como Señor, reconocer su gloria por medio de la alabanza y la acción de gracias.

¿Cuál es la razón y fundamentación última de fe tan abarcadora? Esta es una de las más difíciles preguntas de la teología fundamental, y en este contexto no nos es posible ocuparnos de ella en profundidad [14]. Ya las consideraciones precedentes han dejado claro que en último término no podemos fundar la fe mediante demostraciones racionales ni pruebas históricas. Lo último no puede ser fundamentado por lo penúltimo, ni lo omniabarcador e infinito por lo finito; para Dios como aquello mayor que lo cual nada cabe pensar no puede existir un horizonte mayor y más abarcador desde el cual y dentro del cual seamos capaces de comprenderlo. Con mayor razón aún, la libertad nunca puede ser demostrada, sino solo conocida y reconocida en libertad. Tanto la razón como la historia nos proporcionan indicios que muestran que la fe es razonable; pero tales indicios solo adquieren su certeza última a la luz de la fe o, más exactamente, a la luz de la autorrevelación de la verdad de Dios, que resplandece en el acto de fe. La Escritura dice que nadie puede llegar a la fe en Jesucristo si el Padre no lo atrae (cf. Jn 6,44). De ahí que se afirme: «Quien cree en el Hijo posee el testimonio» (1 Jn 5,10). El concilio Vaticano I declara, por eso, que «creemos con la inspiración y ayuda de la gracia de Dios..., no por la verdad intrínseca de las cosas, percibida por la luz natural de la razón, sino por la autoridad del mismo Dios que se revela, el cual no puede engañarse ni engañarnos» [15]. En esta formulación hay que prestar atención al hecho de que no se dice: creemos por la autoridad del Dios que ordena (*auctoritas Dei imperantis*), sino por la autoridad del Dios que se revela (*auctoritas Dei revelantis*). *La razón última de la fe es, por consiguiente, la verdad revelada de Dios*. *Es la verdad del propio Dios la que ilumina al ser humano en la fe y lo persuade* [16]. Esta iluminación no acontece, por así decir, «verticalmente» desde arriba, sino a modo de un resplandor en y a través de la forma histórica de la revelación. Se trata en último término de la *autoevidencia del amor de Dios*, que no puede ser demostrado desde fuera, sino que únicamente es capaz de persuadir por sí mismo. Pues solo el amor es creíble [17].

Solamente reconociendo a Dios en la fe como Dios, se hace valer su condición divina en el mundo; solo cuando es glorificado de este modo como el Señor (*Herr*), solo entonces se irradia su gloria (*Herrlichkeit*) y su reinado (*Herrschaft*) se convierte en acontecimiento histórico. Así pues, la revelación no acontece como algo objetivamente constatable de lo que solo *a posteriori* se toma nota en la fe. Acontece en la fe de la persona y en la forma de vida que se deriva de la fe. La verdad de la revelación es, por tanto, verdad testimonial (*martyría*). Esto quiere decir también que la revelación divina

nunca existe en sí, sino únicamente en la mediación histórica humana. Con el Dios que se revela nos encontramos únicamente como con el Dios oculto en sus formas humanas e históricas de revelación. El conocimiento creyente de Dios en virtud de su revelación, lejos de suprimir el misterio de Dios oculto al ser humano, lo hace valer. *De ahí que la revelación en la historia sea imagen y parábola, primicia y prenda de la revelación escatológica, en la que veremos a Dios cara a cara (cf. 1 Cor 13,12), tal como es (cf. 1 Jn 3,2). En ella se anticipa el sentido escatológico y la plenitud escatológica, en la que Dios será todo en todo (cf. 1 Cor 15,28).* Así, toda forma histórica de revelación remite más allá de sí misma hacia el misterio de Dios.

2. La ocultación de Dios

«Autorrevelación de Dios» significa que el misterio que se manifiesta en el hombre no solo es una cifra de la dimensión profunda del hombre y del mundo. No es un predicado del mundo, sino más bien un misterio sagrado independiente del mundo, un sujeto autónomo capaz de hablar y actuar. Este misterio no es un misterio mudo ante el que no cabe sino callar; nada de eso, se trata de un misterio parlante, que se dirige al ser humano y al que nosotros, por nuestra parte, podemos dirigirnos.

Pero tal revelación es algo distinto de una explicación en el sentido superficial del término. *En el acto de la revelación, Dios no suprime su misterio; Dios no se descubre para que estemos informados sobre él. La revelación consiste más bien en que Dios manifiesta su misterio oculto, o sea, el misterio de su libertad y su persona. La revelación es, por consiguiente, revelación del Dios oculto* [18].

Este carácter oculto y misterioso de la revelación se pone ampliamente de manifiesto en la *Biblia*. En los relatos de apariciones divinas nunca se habla de una figura visible de Dios. Visibles son siempre solo los signos de la presencia divina: la zarza ardiente (cf. Éx 3,2), la columna de nubes en el éxodo de Egipto (cf. Éx 13,21), la nube y la tormenta en el Sinaí (cf. Éx 19,9.16; véase también Dt 4,33-36). A Moisés se le dice expresamente que no puede ver el rostro de Dios, «porque nadie puede verlo y quedar con vida» (Éx 33,20). Solamente se le permite ver la espalda de Dios (cf. Éx 33,23).

Especial importancia tiene la veterotestamentaria *prohibición de imágenes*: «No te harás una imagen, figura alguna de lo que hay arriba en el cielo» (Éx 20,4; Dt 5,8). Sería un error entender esta prohibición como expresión de una singular índole espiritual del culto divino, como si viniera a significar que la adoración de Dios es más un asunto del corazón que de los ojos y que no se puede representar visiblemente al Dios invisible. Hay que partir más bien de la idea antigua de que la divinidad está presente en la imagen y de que el mundo en conjunto es transparente para lo divino. Justamente esta idea es caracterizada en la prohibición de imágenes como contraria a la esencia de la revelación de Yahvé. Ni por medio de la imagen ni pronunciando el nombre de Dios puede el ser humano cobrar poder sobre él. Más bien, la libertad de Dios para revelarse cuando, donde y como quiera debe permanecer intacta. «Pero eso significa que la prohibición de imágenes forma parte de la ocultación en la que acontece la revelación de Yahvé en el culto y en la historia. La implacable destrucción de ideas de Dios a las que se ha tomado cariño... guarda una relación teológica –quizá oculta, pero realmente estrecha– con la prohibición de imágenes. Toda interpretación que preste atención al fenómeno de la no representabilidad de Dios en sí en vez de considerarlo intrínsecamente relacionado con el conjunto de la revelación de Yahvé pasa por alto lo decisivo»[19]. Así, la veterotestamentaria prohibición de imágenes se sitúa más allá de la alternativa entre idolatría e iconoclasia. Busca salvaguardar la ocultación de Dios en su revelación.

La dialéctica de revelación y ocultación de Dios se da también en el punto cimero de la revelación *en Jesucristo*. Como Hijo eterno de Dios, Jesucristo es la imagen, el icono de Dios Padre (cf. 2 Cor 4,4; Col 1,15), el reflejo de su gloria y la impronta de su ser (cf. Heb 1,3). En él se visibiliza quién es Dios, el Dios con un rostro humano. Quien lo ve a él ve al Padre (cf. Jn 14,9). Pero esta visión es una visión creyente, pues en Jesucristo el que era de «condición divina» se vació de sí y tomó «la condición de esclavo» y «se hizo obediente hasta la muerte, una muerte en cruz» (Flp 2,6-8). El anuncio del Mesías crucificado es escándalo para los judíos y necedad para los griegos, mas para los creyentes constituye la fuerza y la sabiduría de Dios (cf. 1 Cor 1,23s). Por consiguiente, en su autorrevelación en Jesucristo, Dios está oculto –como expuso Martín Lutero en su *theologia crucis*– *sub contrario*, en lo contrario de él [20]. Esta presencia oculta de Dios en Jesucristo se prolonga en cierto modo en su presencia en los hermanos y las hermanas de Jesucristo, ante todo en los pobres, los pequeños, los enfermos, los perseguidos y los moribundos (cf. Mt 25,31-46). Teológicamente, la ocultación de Dios no significa, pues, el *Deus absolutus* ultramundano y lejano, sino el *Deus revelatus* presente en medio de las alienaciones del mundo. En la muerte y resurrección de Jesús, el reinado de Dios se hace presente bajo las condiciones de este eón: el reinado de Dios en la impotencia humana, la riqueza en la pobreza, el amor en el abandono, la plenitud en el vacío, la vida en la muerte.

En la *literatura apocalíptica*, la revelación de los misterios (o del misterio) de Dios se convierte en un tema explícito. El desvelamiento (*apokálypsis*) de los misterios divinos es incluso el tema central de la apocalíptica tardo-judía [21]. Esos misterios son realidades ocultas, que están dispuestas en el cielo desde el principio y deben revelarse al final de los tiempos; al vidente apocalíptico le es dado contemplarlas ya a través de misteriosas imágenes, visiones y similares. La revelación de estos misterios escatológicos significa la revelación del misterio de los tiempos y de las épocas históricas. Estos misterios tienen que ver con el escatológico designio salvífico de Dios, vigente desde el principio mismo, pero que solo al final de los tiempos saldrá de su ocultación y se convertirá abiertamente en acontecimiento. No se trata de confusas especulaciones, sino de concretas palabras de consuelo y esperanza. En un momento difícil de la historia es necesario decir que la llegada del reinado de Dios es absolutamente segura. El Nuevo Testamento hace suyo este concepto apocalíptico de misterio. Jesús habla del misterio del reinado de Dios que se revela a los discípulos, pero permanece oculto para otros (cf. Mc 4,11; Mt 13,11; Lc 8,10). La novedad respecto de la apocalíptica judía radica en que es Jesús quien revela este misterio del reinado de Dios, no solo por medio de sus palabras y sus hechos, sino a través de toda su persona. Él es la revelación y la realización del misterio de Dios en persona [22]. Las cartas paulinas y, en mayor medida aún, las deuteropaulinas retoman este tema. Jesucristo es la realización del misterio eterno de Dios, es decir, del eterno designio de su voluntad, oculto hasta ahora. Este misterio manifestado en Jesucristo es revelado, proclamado y anunciado mediante la predicación

del apóstol y el testimonio de la Iglesia (cf. Rom 16,25; 1 Cor 2,1-16; Ef 1,9; 3,9; Col 1,26s; 1 Tim 3,9.16).

La más impresionante síntesis de esta convicción de fe se encuentra en Is 45,15: «Es verdad, tú eres el Dios escondido». En este sentido, la Biblia da por sentado que Dios es invisible (cf. Rom 1,20; Col 1,15) e incomprensible (cf. Sal 139,6; Job 36,26), que sus pensamientos y designios son insondables (cf. Rom 11,33s), que él habita en una luz inaccesible (cf. 1 Tim 1,17).

La *tradición teológica* era consciente de este carácter misterioso de Dios. Desde el principio enseñó que Dios es invisible (*invisibilis*), incomprensible (*incomprehensibilis*) e inefable (*ineffabilis*) [23]. Tuvo que defender esta doctrina en el contexto de la confusión ocasionada por el arrianismo, en especial contra los eunomianos. Estos sostenían la posibilidad de un conocimiento exhaustivo, adecuado y abarcador de Dios ya en esta vida. Por el contrario, sobre todo Basilio, Gregorio Nacianceno, Gregorio de Nisa y Juan Crisóstomo desarrollaron la doctrina de la incomprensibilidad de Dios [24]. Juan Damasceno resume como sigue la doctrina de los padres griegos: «Inefable e incomprensible es la esencia divina»[25]. Todos los grandes de Occidente –Agustín, Anselmo de Canterbury, Buenaventura, Tomás de Aquino, Duns Escoto y, sobre todo, Nicolás de Cusa– atestiguan unánimemente que el grado sumo en el conocimiento de Dios es el conocimiento de la incognoscibilidad de Dios. La *docta ignorantia* (Nicolás de Cusa) es lo máximo de lo que somos capaces los seres humanos [26]. Estas ideas fueron recogidas también en la enseñanza oficial de la Iglesia. La confesión de fe en el *Deus invisibilis* aparece ya en los primeros credos; la confesión de fe en el *Deus incomprehensibilis* se encuentra sobre todo en el concilio Lateranense IV (1215) [27] y en el concilio Vaticano I (1869-1870) [28].

Llama la atención, sin embargo, que la tradición teológica apenas hable de la ocultación de Dios, sino más bien de su incomprensibilidad. En ello se perfila, ya solo terminológicamente, un *desplazamiento de acentos* con respecto a la Biblia. La tradición considera el misterio de Dios no desde la perspectiva de la historia de la salvación y la revelación, sino desde la perspectiva gnoseológica y ontológica, entendiéndolo como misterio del ser infinito de Dios, inalcanzable para el conocimiento finito del hombre. Esta visión no hace justicia a la profundidad de la doctrina bíblica de la ocultación de Dios. En la Modernidad se impuso además una concepción del conocimiento según la cual este es entendido como aprehensión, penetración, más aún, apropiación. Este ideal racionalista de conocimiento condujo en la teología de la Ilustración a la disolución de la categoría de misterio. Como contrapartida a tal desarrollo, la teología llegó a un concepto de misterio orientado negativamente a lo incomprensible y suprarracional. El misterio era aquí un límite infranqueable para el conocimiento, no el cumplimiento último y

sobrepujante del mismo. Esto propició una comprensión sesgada en sentido antirracionalista: el misterio en sentido estricto (*mysterium stricte dictum*) es una verdad que resulta absolutamente inaccesible a la razón humana y para cuyo conocimiento la revelación no se limita a dar el primer impulso, de suerte que podamos comprenderlo *a posteriori*; antes bien, la revelación y la fe constituyen la base permanente y única de ese conocimiento.

Esta comprensión comporta una doble simplificación: 1. El concepto de misterio se define de modo meramente negativo como delimitación respecto de la razón humana. No se tiene en cuenta que la razón humana, en cuanto tal, está constituida por el hecho de que ella misma se trasciende hacia un misterio inextricable. Se pasa asimismo por alto que la revelación, que hace patente este misterio como misterio, representa justamente por ello la salvación del ser humano. En esta concepción positiva, el misterio de Dios no es un misterio intelectual, sino un misterio salvífico. 2. El concepto de misterio que se obtiene de forma meramente negativa por delimitación respecto del conocimiento categorial queda subordinado indirectamente a este ideal cognoscitivo. Ya no se habla del misterio único de Dios, sino de múltiples misterios (*mysteria*). El acontecimiento salvífico y la realidad salvífica, como un todo, no son ya un misterio, sino solo «la parte superior y más noble del mismo» [29], que ahora también incluye la Trinidad, la encarnación, la gracia, la transubstanciación, etc. La incomprensibilidad se convierte en un atributo más de Dios, pero no en uno que determine el sistema y sustente el conjunto. En una palabra, el misterio es percibido categorialmente en los misterios.

Es sobre todo a Karl Rahner a quien debemos una *teología del misterio más profunda* [30]. Muestra que la tradición, si bien afirma la incomprensibilidad de Dios, no le concede un lugar determinante del sistema. En la tradición, la incomprensibilidad de Dios es solo un atributo divino junto a otros muchos, pero no es la dimensión que determina, fundamenta y cualifica todas las demás afirmaciones sobre Dios; ni tampoco el *enunciado sobre Dios que todo lo recapitula*, de suerte que quien no hablara de la ocultación divina no estaría hablando de Dios, sino de un ídolo. El punto de partida de Rahner es el hombre como ser del misterio. En todo concepto, el ser humano se ve remitido –más allá de todo comprender– a algo innominado, inabarcable e incomprensible. El misterio es incluso la condición *a priori* de todo conocimiento categorial. Así, el conocimiento del misterio no es un modo deficiente de conocer, no es algo negativo, ni tampoco un límite; sino el modo originario del conocimiento, que posibilita cualquier otro conocimiento. El cumplimiento del ser humano no consiste en desentrañar el misterio, sino en que este se revele definitivamente. *La revelación del misterio de Dios es la respuesta definitiva al misterio del ser humano*. «Revelación» no significa, sin embargo, explicación; no armoniza las disonancias ni elimina el misterio. Se trata más bien de la revelación del misterio y, con ello, de la aceptación definitiva del misterio del ser humano. El conocimiento de la incomprensibilidad de Dios es, por tanto,

la dichosa consumación del hombre.

La revelación de Dios como misterio significa positivamente que Dios es libertad reservada a sí misma y sustraída a nosotros. La revelación de Dios significa su revelación como libertad que se nos abre y se vuelve hacia nosotros, como libertad en el amor. El misterio de la revelación de Dios es, por tanto, su libre autocomunicación en el amor. Esta autocomunicación en el amor es el misterio único de la revelación, el misterio fundamental que se manifiesta y despliega en los múltiples misterios de la fe. *Según convicción cristiana, esta autoexégesis del misterio único de Dios acontece de manera conclusiva y recapituladora en Jesucristo; este es la autocomunicación de Dios en persona, el misterio de Dios manifestado*. Esta autocomunicación de Dios se nos hace presente en el Espíritu Santo, pues únicamente podemos acoger el misterio de Dios como misterio si Dios mismo nos capacita para acogerlo. Dios puede ser conocido y reconocido solamente por medio de Dios. De ahí que sea necesaria una nueva autocomunicación de Dios a los seres humanos que nos transforme en hijos e hijas de Dios a imagen del Hijo único de Dios, Jesucristo. Esta gratuita autocomunicación de Dios en el Espíritu Santo es solamente la prenda que alcanza su consumación en la visión escatológica cara a cara. Así, la revelación entera tiene que ver con la revelación del único misterio del amor de Dios Padre, amor que se comunica a sí mismo a través de Jesucristo en el Espíritu Santo. *Por eso, el credo trinitario no solo es síntesis de la revelación del misterio de Dios, sino también exégesis concreta de la ocultación de Dios, que constituye el origen, la meta y la quintaesencia de toda revelación.*

De todo lo dicho se deduce una *triple determinación del misterio divino*:

1. *El principio del misterio y la ocultación de Dios no aparece en la Biblia en el contexto de una teoría sobre el alcance y los límites del conocimiento humano, sino en el contexto de la autorrevelación de Dios*. No es un principio gnoseológico, sino teológico; no es la última palabra del autoconocimiento humano, sino la primera palabra del conocimiento creyente que Dios nos regala. Por eso, cuando habla del misterio y de la ocultación de Dios, la Biblia quiere decir algo distinto de lo que afirman Platón y, en mayor medida aún, Plotino cuando aseguran que la idea del Bien y del Uno trasciende todo ser y toda esencia; y también algo distinto de aquello a lo que se refiere Kant cuando califica la idea de razón de indeterminable y de verdadero «abismo para la razón humana». *El misterio de Dios no es el horizonte último de nuestro conocimiento, todavía alcanzable y siempre esquivo, sino el contenido fundamental de la revelación divina*. No es una afirmación negativa, sino positiva; no se trata de una palabra que condene al silencio, sino de una palabra que habilita para hablar y, más concretamente, para la alabanza, el encomio, la adoración y la glorificación de Dios. Esto no significa que lo sepamos ya todo sobre Dios. En efecto, la revelación, en cuanto revelación del misterio divino, no es una explicación que suprima el misterio de Dios; antes bien, se

trata de su establecimiento y su confirmación definitivos. El creyente no sabe de Dios más que el no creyente, y los teólogos no son los «consejeros áulicos» de Dios. Al contrario, el no creyente está convencido de que ya sabe todo lo que hay que saber; el creyente, en cambio, sabe que no puede darse a sí mismo la respuesta y que la respuesta que Dios le ofrece es la palabra del misterio permanente. Cuando hablamos de la revelación divina, hay que acentuar tanto el término *revelación*, en la que Dios se autocomunica al conocimiento humano, como el hecho de que se trata de la revelación *de Dios*, en la que Dios es sujeto y objeto y, por consiguiente, revela su absoluta indisponibilidad y ocultación.

2. *En la Biblia, el principio del misterio y de la ocultación de Dios no se refiere al ser divino sustraído al hombre, sino al ser de Dios volcado hacia el hombre, a sus eternos designios salvíficos y a la realización de estos en la historia.* La ocultación de Dios no es el ser de Dios en sí antes, por encima y «detrás» de la historia de salvación, sino su ser para nosotros y con nosotros en la historia. Por consiguiente, la revelación del misterio divino no nos lleva, como en el neoplatonismo, «hasta las alturas nihilistas de un concepto de Dios puramente negativo y vacío de contenido» [31], *a una trascendencia inobjetiva, indeterminada y expresable ya solo por medio de símbolos, sino al Dios de los hombres, que desciende a las determinaciones del espacio y el tiempo, a su condescendencia*. La ocultación de Dios es la ocultación en su revelación y, más en concreto, la ocultación de su gloria en la pasión y muerte de Jesucristo. *La teología de la ocultación de Dios es, en último término,* theologia crucis. Por eso, el misterio de Dios tampoco es, como en el nominalismo y en algunas afirmaciones de Lutero y Calvino, un resto oculto y una oscura orla de la insondable majestad divina, que infunde miedo y terror al ser humano: el misterio divino es más bien el designio salvífico de Dios, su solicitud, su autocomunicación total y sin reservas, su amor. Así, el Nuevo Testamento puede definir a modo de síntesis el misterio de Dios como *amor* (cf. 1 Jn 4,8.16). Con ello no está diciendo que Dios sea el «buen Dios» en el inocente sentido en que suele usarse esta expresión en alemán (*der liebe Gott*). Lo que afirma es más bien que el incomprensible misterio hacia el que remite el ser humano no es una lejanía que se sustrae a él y le juzga, sino una cercanía benévolamente vuelta hacia él y protectora, a través de la cual es acogido de modo incondicional y definitivo en Jesucristo.

3. *La revelación del misterio y de la ocultación de Dios no es una palabra de especulación teórica, sino una palabra «práctica» de salvación. Es tanto una palabra de juicio como una palabra de gracia.* Es una *palabra de juicio*, porque afirma de una vez por todas que el ser humano no es capaz de apoderarse del misterio de Dios, ni por medio del conocimiento ni por medio de la acción. En este sentido, la revelación del

misterio de Dios es el juicio a la arrogancia humana, que pretende ser como Dios (cf. Gn 3,5). La revelación de Dios constituye, por eso, un juicio a todos los ídolos autofabricados, a nuestras imágenes de Dios y a todas las absolutizaciones que, lejos de liberarnos, nos esclavizan. En tanto en cuanto la revelación del misterio de Dios recuerda al ser humano –juzgándolo– sus límites, le hace al mismo tiempo un favor, le dirige una *palabra de gracia*. Deroga la ley de los méritos, del afán por alcanzar logros y de la presión del rendimiento y nos dice que no podemos ni necesitamos ganarnos a pulso nuestra vida. Somos acogidos con nuestros límites de una vez por todas; así pues, no solo debemos conocer nuestros límites, sino que también podemos –y nos está permitido– reconocerlos. En tanto en cuanto somos absolutamente aceptados por Dios, estamos legitimados a afirmarnos a nosotros mismos y afirmar a todos los demás. Dicho teológicamente, la revelación del misterio divino abole la ley de la autojustificación por las obras y proclama el Evangelio de la gracia, que es lo único capaz de justificarnos. *Así, la revelación del misterio divino es la revelación del misterio de nuestra salvación; es la verdad salvífica fundamental y central de la fe cristiana*. La profesión de fe en la acción reveladora y salvífica de Dios Padre por medio de Jesucristo en el Espíritu Santo es la explicitación de este misterio único de nuestra salvación.

1. Para el concepto de revelación, cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De revelatione per ecclesiam catholicam proposita*, Rom 1931; R. GUARDINI, *Die Offenbarung*, Würzburg 1940; P. ALTHAUS, «Die Inflation des Begriffs Offenbarung in der gegenwärtigen Theologie»: ZSTh 18 (1941), 131-149; H. SCHULTE, *Der Begriff Offenbarung im Neuen Testament*, München 1949; K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik* I/1 y 2; W. PANNENBERG et al., *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen 1961 [trad. esp.: *La revelación como historia*, Sígueme, Salamanca 1977]; H. FRIES, «Offenbarung. III. Systematisch», en LThK[2] VII, 1109-1115; D. LÜHRMANN, *Das Offenbarungsverständnis bei Paulus und in paulinischen Gemeinden*, Neukirchen-Vluyn 1965; R. LATOURELLE, *Théologie de la révélation*, Bruges/Paris 1966[2] [trad. esp.: *Teología de la revelación*. Sígueme, Salamanca 1979[4]]; A. DULLES, *Was ist Offenbarung?*, Freiburg/Basel/Wien 1970; F. KONRAD, D*as Offenbarungsverständnis in der evangelischen Theologie*, München 1971; M. SEYBOLD, H. WALDENFELS et al., *Offenbarung* (HDG I/1 y 2), Freiburg/Basel/Wien 1971 y 1977 [trad. esp.: *Revelación*, en M. Schmaus et al. (dirs.), *Historia de los Dogmas* I/1 y 2, BAC, Madrid 1972 y 1978]; P. EICHER, *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie*, München 1977; P. RICOEUR et al., *La révélation*, Brüssel 1977; M. SECKLER, «Dei verbum religiose audiens: Wandlungen im christlichen Offenbarungsverständnis», en J. J. Petuchowski y W. Strolz (eds.), *Offenbarung im jüdischen und christlichen Glaubensverständnis* (Quaest. disp. 92), Freiburg/Basel/Wien 1981, 214-236.

2. Al respecto, cf. *supra*, 162 y 168s.

3. Cf. P. EICHER, *Offenbarung*, *op. cit*.

4. Concilio Vaticano II, *Nostra aetate* 2 (DH 4196).

5. Cf. Concilio Vaticano II, *Lumen gentium* 9 (DH 4122ss).

6. En lo que sigue no es posible, por supuesto, ofrecer una completa doctrina de la revelación. Eso equivaldría a la presentación de todo el tratado de teología fundamental *De revelatione*, algo que, como no hace falta decir, no se puede llevar a cabo aquí. Solo haremos comentarios sobre este tema en la medida en que sean necesarios para la doctrina de Dios.

7. Cf. Concilio Vaticano II, *Dei Verbum* 2 (DH 4202).

8. Así ya el Concilio Vaticano I en DH 3004; con mayor claridad aún se expresa el Concilio Vaticano II, *Dei Verbum* 2 (DH 4202).

9. Cf. A. Deissler, *Die Grundbotschaft des Alten Testaments. Ein theologischer Durchblick*, Freiburg/Basel/Wien 1972[5], 43ss.

10. Este aspecto lo ha puesto de relieve sobre todo H. U. von Balthasar. En lo que sigue asumimos en lo esencial su punto de vista. Cf. espec. H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, vol. 1, Einsiedeln 1961, espec. la 3ª Parte: «Die objektive Evidenz» [trad. esp.: *Gloria: una estética teológica*, vol. 1, Encuentro, Madrid 1985, espec. «La evidencia objetiva»].

11. Al respecto, cf. *infra*, 274ss.

12. Cf. Concilio Vaticano II, *Dei Verbum* 5 (DH 4205).

13. Cf. Agustín, *In Johannis Evangelium*, tract. 26,6 (CCL 36, 286s); *Enarr. in Ps*. LXXVII,8 (CCL 39, 1072s); Tomás de Aquino, *Summa theol.* II/II q. 2 a. 3. Al respecto, cf. J. B. Metz, «Credere Deum, Deo, in Deum», en LThK[2] III, 86-88.

14. Para el problema de la fundamentación de la fe, S. Harent, «Foi», en DThC VI (1920), 55-514, espec. 109-115; H. Lang, *Die Lehre des Hl. Thomas von Aquin von der Gewißheit des übernatürlichen Glaubens*, Augsburg 1929; R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi*, Löwen 1950[2]; A. Brunner, *Glaube und Erkenntnis. Philosophisch-theologische Darlegung*, München 1951; J. Trütsch, «Glaube und Erkenntnis», en *Fragen der Theologie heute*, ed. de J. Feiner et al., Einsiedeln/Zürich/Köln 1957, 45-68 [trad. esp.: «Fe y conocimiento», en *Panorama de la teología actual*, Guadarrama, Madrid 1961]; F. Malmberg, «Analysis fidei», en LThK[2] I, 477-483; J. Beumer, «Glaubensgewissheit», en LThK[2] IV, 941s; M. Seckler, *Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin*, Mainz 1961; J. Alfaro, «Glaube, Glaubensmotiv», en *Sacramentum mundi* II, Freiburg i.Br. 1968, 390-409 y 409-412 [trad. esp: «Preámbulos de la fe, naturaleza de la fe, motivo de la fe», en *Sacramentum mundi* III, *op. cit*., 102-129].

15. DH 3008.

16. Cf. Tomás de Aquino, *Summa theol*. II/II q. 1 a. 1 c. a.: «Sic igitur in fide, si consideremus formalem rationem obiecti, nihil est aliud quam veritas prima» (Lo mismo en el caso de la fe: si consideramos la razón formal del objeto,

esta no es otra que la verdad primera). Véase también *ibid*. q. 2 a. 10.

17. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln 1963 [trad. esp.: *Solo el amor es digno de fe*, Sígueme, Salamanca 2011[3]].

18. Para el carácter misterioso y la ocultación de Dios, cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le sens du mystère*, Paris 1934 (trad. al.: *Der Sinn für das Geheimnis und das Hell-Dunkel des Geistes*, Paderborn 1937); P. SILLER, *Die Incomprehensibilitas Dei bei Thomas von Aquin*, Innsbruck 1963; ID., «Unbegreiflichkeit», en LThK[2] X, 470-472; P. WEß, *Wie von Gott sprechen? Eine Auseinandersetzung mit Karl Rahner*, Graz 1970; K. Rahner, «Über die Verborgenheit Gottes», en ID., *Schriften zur Theologie*, vol. 12, Zürich 1975, 285-305; ID., «Fragen zur Unbegreiflichkeit Gottes nach Thomas von Aquin», en *ibid*., 306-319; Ch. SCHÜTZ, *Verborgenheit Gottes. Martin Bubers Werk –Eine Gesamtdarstellung*, Zürich/Einsiedeln/Köln 1975; W. KASPER, «Atheismus und Gottes Verborgenheit in theologischer Sicht», en F. Böckle (dir.), *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, vol. 22, *op. cit*., 32-52. Cf. *supra*, 177, nota 73, e *infra*, notas 29-31.

19. Cf. G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*, vol. 1, München 1969[6], 231 [trad. esp.: *Teología del Antiguo Testamento*, vol. 1, Sígueme, Salamanca 2009[9]].

20. Cf. M. LUTERO, *Heidelberger Disputation* (1518), en ID., WA I, 134 y 362. Al respecto, cf. W. VON LOEWENICH, *Luthers Theologia crucis*, Witten 1967; E. JÜNGEL, *Zur Freiheit eines Christenmenschen*, München 1978, 28-53.

21. Cf. G. BORNKAMM, «mystḗrion», en ThWNT IV, 809-839.

22. Cf. *infra*, 274ss.

23. Cf. DH 16, 293s, 501, 525, 683, 800, 853 y 3001.

24. Cf. J. HOCHSTAFFL, *Negative Theologie. Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs*, München 1976, 99-119; E. MÜHLENBERG, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa*, Göttingen 1966.

25. Cf. JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* I,12 (*Die Schriften des Johannes von Damaskus*, *op. cit*., 35s).

26. Cf. NICOLÁS DE CUSA, *Drei Schriften vom verborgenen Gott*, en ID., *Schriften* III, ed. E. Bohnenstaedt, Hamburg 1958 [dos de estos tres escritos están traducidos al español: *De Dios escondido; De la búsqueda de Dios*, Aguilar, Buenos Aires 1973[2]; el tercer opúsculo es *De filiatione Dei*].

27. Cf. DH 800.

28. Cf. DH 3001.

29. Cf. M. J. SCHEEBEN, *Die Mysterien des Christentums*, en ID., *Gesammelte Schriften*, vol. 2, Freiburg i.Br. 1951, 14 [trad. esp.: *Misterios del cristianismo*, Verbo Divino, Estella 1967]. Esto lo utiliza Scheeben en contra del artículo,

todavía hoy digno de ser leído, del teólogo formado en la Escuela de Tubinga W. MATTES, «Mysterien», en *Kirchenlexikon* VII (1851), 428-437, quien, en el espíritu de los padres de la Iglesia, pretendía demostrar que todo el cristianismo constituye un único misterio.

30. Cf. K. RAHNER, «Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie», en ID., *Schriften zur Theologie*, vol. 4, Zürich 1960, 51-99 [trad. esp.: «Sobre el concepto de misterio en la teología católica», en ID., *Escritos de teología*, vol. 4, Taurus, Madrid 1963, 53-101]. Por parte protestante, cf. G. EBELING, «Profanität und Geheimnis», en ID., *Wort und Glaube*, vol. 2, Tübingen 1969, 184-208.

31. Cf. K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik* II/1, 200ss.

Segunda Parte:
El mensaje sobre el Dios de Jesucristo

I:
Dios, Padre todopoderoso

1. El problema de un Dios Padre todopoderoso

El credo cristiano comienza con la frase: «Creo en Dios, Padre todopoderoso» [1]. Con esta afirmación se sintetiza de forma definitiva y vinculante la quintaesencia del mensaje de Jesús: la llegada del reinado de Dios, del Dios a quien Jesús llamaba «Padre mío» y nos enseñó a invocar como «Padre nuestro». De este modo, el indeterminado y ambiguo término «Dios» es al mismo tiempo determinado e interpretado por el término «padre».

Sin embargo, esta interpretación apenas hace más fácil para nosotros en la actualidad el problema de Dios. *Al contrario, la afirmación, tan central para el Nuevo Testamento, de que Dios es el Padre de Jesucristo y el Padre de todos nosotros, sigue siendo difícilmente comprensible y experimentable para muchos de nuestros contemporáneos*. Esta constatación también debe su gravedad al hecho de que «padre» es un término antiquísimo en la historia de las culturas y las religiones. En la historia precedente, el padre ha sido mucho más que el progenitor. El padre es el origen creador de la vida y, al mismo tiempo, su guardián y alimentador. Del padre depende la vida del hijo; él la otorga y también la libera y acepta en cuanto padre. Así, el padre simboliza el orden vigente de la vida. Es expresión del poder y la autoridad, pero también del afecto, la bondad, la solicitud y la ayuda. Después de una prolongada prehistoria, esta imagen de padre se nos tornado hoy problemática [2]. M. Horkheimer afirma: ya no hay padres, si por «padre» entendemos lo que durante siglos se ha entendido desde un punto de vista sociohistórico [3]. Siguiendo a S. Freud, A. Mitscherlich habla de una sociedad sin padres [4]. La pregunta es obvia: si la experiencia del padre humano está ausente o incluso es predominantemente negativa, ¿cómo va a ser posible una relación positiva con Dios como Padre? ¿Cómo podemos entonces anunciar y confesar a Dios como Padre todopoderoso?

Las *causas de esta «debacle del padre»* (H. Tellenbach) son múltiples. Desde un punto de vista *sociológico*, cabe partir del fin de la forma social patriarcal en nuestra moderna sociedad industrial, basada en el intercambio. Allí donde todo se basa en la equivalencia de prestación y contraprestación, allí donde todo se orienta a la autonomía, al ascenso, al progreso, a la emancipación y a la autorrealización, allí no hay ya sitio para la autoridad y la dignidad, y mucho menos para la autoridad de lo antiguo y originario. En consecuencia, la estructura y la cultura familiares y, con ellas, la autoridad del padre se

ven inmersas en un proceso revolucionario de transformación, más aún, de disolución. Con todo, el problema no radica solo en la protesta y la rebelión contra los padres, sino en la renuncia de estos a un ejercicio responsable de la paternidad y a la autoridad vinculante y responsable.

Por lo que atañe al aspecto de la *psicología profunda*, S. Freud y A. Mitscherlich –este último desde una perspectiva socio-psicológicamente ampliada– han analizado el problema de la figura del padre [5]. Freud interpreta la ambivalente relación con el padre como complejo respecto del padre y, más en concreto, como complejo de Edipo. Para el creador del psicoanálisis, ahí radica el núcleo de todas las neurosis. Pero la rebelión contra el padre y el asesinato del padre desencadenaron la guerra de todos contra todos, llevaron al caos generador de angustia y al terror. Así se llegó a la búsqueda del padre perdido y a una reviviscencia del ideal paterno. Según Freud, la doctrina cristiana es la que más abiertamente reconoce la culpable acción del tiempo primigenio. Cristo sacrifica su propia vida y, de ese modo, redime del pecado original a toda la multitud de hermanos. Pero con la misma acción por medio de la cual ofrece al Padre la mayor expiación posible, alcanza también la meta de sus propios deseos contra el Padre. Él mismo deviene Dios junto al Padre, en realidad en lugar del Padre. La religión del Hijo reemplaza a la religión del Padre. Consideradas desde el punto de vista histórico, estas tesis de Freud son más que problemáticas. Desde el punto de vista religioso, sin embargo, hacen comprensibles las dificultades que muchas personas tienen con Dios como Padre. Explican asimismo el complejo de Dios (Richter) [6], más aún, el sufrimiento a causa de Dios, tal y como, por ejemplo, lo ha descrito impresionantemente T. Moser en su obra *Gottesvergiftung* [Intoxicados de Dios] [7]. Y también ayudan, por último, a entender la paradoja de la teología de la muerte de Dios, que desemboca en el eslogan: Dios está muerto, y Jesucristo es su único Hijo. Aquí nos hallamos ante una extrema teología del Hijo, quien se ha emancipado radicalmente de Dios Padre.

De estos contextos sociológicos y de psicología profunda más amplios forman parte igualmente el *moderno movimiento de emancipación de la mujer* y la teología feminista a él asociada [8]. Su protesta contra la forma patriarcal de sociedad y contra la preponderancia del varón sobre la mujer lleva a esta teología a la crítica de la noción de un Dios Padre, en la que cree descubrir la sacralización del patriarcado y la sublimación ideológica del predominio de los varones, la opresión de las mujeres y la represión de los valores femeninos. Esta crítica no tiene por qué llevar necesariamente, como ocurre en el caso de M. Daly [9], a una religiosidad poscristiana de las divinidades maternales; también puede conducir, como en el caso de R. Ruether, a poner de relieve la crítica profética que parte de la comprensión bíblica de Dios como Padre [10]. Esta crítica profética se basa en que Dios es el Padre de todos los seres humanos y en que solo él es en realidad el Padre (cf. Mt 23,9). Si esto es así, no debería existir ninguna represión del hombre por el hombre, ya que entonces todos los seres humanos son hermanos y hermanas entre sí.

Sin embargo, hermanos y hermanas lo son solo en tanto en cuanto tienen en Dios al Padre común. Así entendida, la teología feminista es un desafío que impele a reflexionar de forma más crítica y profunda sobre la noción de «padre» y a explicar de forma nueva su significado.

Los enfoques sociológico y psicológico nos han llevado ya al umbral de la *dimensión* profundamente *metafísica del problema del padre*. Este debe ser entendido en último término sobre el trasfondo de la filosofía moderna de la emancipación, de la que la emancipación de la mujer tan solo es un aspecto parcial, si bien importante y distintivo [11]. La emancipación como liberación de todas las dependencias dadas representa un lema de gran trascendencia para la experiencia moderna de la realidad y una categoría de filosofía de la historia básica para la caracterización de los procesos modernos de ilustración y libertad [12]. Pues mientras que en el derecho romano «emancipación» significa la manumisión de esclavos concedida por clemencia o también la liberación respecto de la patria potestad del hijo llegado a edad adulta, en la Modernidad este término pasa a designar la liberación autónoma del ser humano o de determinados grupos sociales (campesinos, burgueses, proletarios, judíos, negros, mujeres, Estados coloniales, etc.) bien de la tutela intelectual, jurídica, social o política, bien de la discriminación o de un dominio ajeno experimentado como injusto. Hasta qué punto la emancipación se había convertido a finales de la Modernidad en una categoría ideológica total se percibe en la definición de K. Marx: «Toda emancipación es reconducción del mundo humano, de las relaciones al hombre mismo» [13].

Sin embargo, no debemos cerrar los ojos al hecho de que detrás de la filosofía de la emancipación y de la pérdida del padre que la acompaña se encuentra, en último término, *una nueva forma de gnosticismo*. Por gnosticismo entendemos aquí una actitud intelectual que puede desarrollarse en diferentes contextos culturales. Amenazador para el cristianismo fue el gnosticismo sobre todo en el desmoronamiento cultural del mundo helenístico en el siglo II d.C. A diferencia de lo que sucedía en la Grecia clásica, el mundo dejó de ser experimentado como un cosmos ordenado y armónico, y pasó a ser visto como una magnitud extraña, inquietante, amenazadora. La angustia cósmica se extendió; el estado anímico general era el de estar perdidos en el mundo. La experiencia de alienación llevó al intento de escapar del cosmos –entendido como prisión– y de sus estructuras y al abandono del mundo material, a fin de salvar lo verdaderamente divino. Hans Jonas caracteriza sintéticamente como sigue esta prometeica rebelión del ser humano, que se libera a sí mismo de las religiones tradicionales del Padre: «En realidad, aquella época de transición en la historia de las religiones o los mitos fue una auténtica rebelión contra los dioses y un derrocamiento de estos, el establecimiento mitológicamente sancionado de una nueva dominación; experimentamos en el símbolo alegórico la sustitución histórico-universal de las antiguas y poderosas religiones del Padre por las religiones del Hijo, de la religión cósmica por la religión acósmica: el «hombre» o el «hijo del hombre» es elevado por encima de los antiguos dioses, convirtiéndose él

mismo en el Dios supremo o en el centro divino de la religión salvífica... Los grandes dioses paternales del universo, que por su parte habían surgido en la época histórica, caracterizando una fase milenaria de la humanidad civilizada, cedieron su poder en el mundo entero» [14]. G. Bornkamm observa: «El hecho de que la fe cristiana resistiera el magnetismo de este movimiento religioso y no sucumbiera a él se debió sobre todo a que, por medio del Crucificado como Hijo, la fe en el Padre se abrió para ella de un modo nuevo y, por eso, tampoco tuvo que renunciar al mundo como creación de Dios»[15].

No es descabellado afirmar que el cristianismo se halla sometido en la actualidad a una prueba análoga. La ciencia y la tecnología modernas y la sociedad industrial que ellas posibilitan han minado el pensamiento metafísico del orden. Son el titánico intento humano de desentrañar y dominar el mundo y vencer las dependencias materiales, físicas, biológicas, sociológicas y económicas. Al final de este desarrollo, el ser humano se encuentra en la situación del aprendiz de hechicero que no sabe cómo deshacerse de los espíritus que ha conjurado [16]. El mundo por él proyectado y construido se ha convertido en un sistema difícilmente ya comprensible y con ineluctables constricciones sistémicas, en un destino de segundo orden. Una vez más cunde la angustia, que a menudo se transforma en un desprecio cínico del mundo. F. Nietzsche anticipó y aprobó las consecuencias nihilistas de la muerte de Dios: no existe ya arriba ni abajo, nos precipitamos hacia todas partes y vagamos a través de una nada infinita [17]. *En esta situación de desplome de todo pensamiento metafísico del orden, el cristianismo debe replantear la pregunta por el fundamento de la realidad entera, que todo lo origina, todo lo sostiene y a todo da su medida*. Debe enseñar a afirmar de nuevo el mundo y la inserción del ser humano en la naturaleza –frente a cualquier difamación– como benévola voluntad creadora de Dios. Solamente así puede oponerse a la pérdida de todo lo normativo, de toda orientación y de todo apoyo e infundir una nueva seguridad, que es lo único que puede posibilitar y hacer razonable la libertad. Debemos, por consiguiente, volver a reflexionar sobre el primer artículo de fe y preguntarnos qué significa confesar a Dios, Padre todopoderoso.

2. El mensaje cristiano sobre Dios Padre

Dios como Padre en la historia de las religiones

La noción de la divinidad como padre del mundo y de los seres humanos es antiquísima [18]. *La invocación de la divinidad bajo el nombre de «padre» se cuenta realmente entre los fenómenos primigenios de la historia de las religiones*. Está presente tanto en las religiones sencillas y aún no evolucionadas como en los pueblos culturalmente avanzados, tanto entre los habitantes del mundo mediterráneo como entre los asirios y los babilonios. Por doquier es tenida la divinidad como padre universal, origen y guía de todo. Un dogma central de la cultura griega consiste en que Zeus es el padre de los dioses y de los seres humanos. También en los cultos mistéricos es habitual dirigirse a Dios como «padre». Tanto la filosofía platónica como la estoica asumieron a su modo esta forma de pensar y de hablar, vinculándola con sus especulaciones filosóficas. El término «padre» se prestaba en especial medida para concebir a Dios como origen último y como principio de unidad y cohesión (afinidad) de la realidad toda.

En el trasfondo de este uso lingüístico mítico y filosófico se encuentra esencialmente un doble elemento: por una parte, la idea del procreador, que presupone una abarcadora relación vital entre la divinidad, el mundo y el ser humano. El mito no conoce la trascendencia divina entendida en sentido bíblico, pero menos aún una concepción del mundo puramente natural o profano-inmanente. Lo divino y lo mundano se confunden. Lo divino es la dimensión profunda del mundo, un predicado, por así decir, de un cosmos entendido como numinoso [19]. Por otra parte, detrás del uso del nombre de «padre» para designar a Dios en la historia de las religiones se halla una apoteosis y una legitimación sagrada de la posición del cabeza de familia como señor y sacerdote de la casa. En el mundo antiguo, «padre» no era un término solo genealógico, sino también sociológico-jurídico; sobre todo en el mundo latino-romano, el *pater familias* y la *patris potestas* desempeñaban un papel sobresaliente [20]. «Padre» era símbolo y quintaesencia de lo antiguo y digno, de la autoridad, del poder que no solo concede, sino también conserva la vida. En este sentido, en el concepto de «padre» se entrelazaban los motivos de la severidad y el respeto con los de la bondad y la solicitud. Por eso, quien interpreta –y, por consiguiente, critica– el orden patriarcal de manera unilateral en el sentido de la ideología marxista y su denuncia de la dominación y la explotación lo ha entendido erróneamente de antemano. La *auctoritas* del padre se funda en que él es el origen y el multiplicador de la vida (*auctoritas* deriva de *augere* = multiplicar).

El padre es, pues, quintaesencia del origen del que se depende, pero al que uno también debe la existencia. Es el origen liberador y justificador de la existencia de la

persona. La relación padre-hijo es, por eso, símbolo de la *condition humaine* en general: expresa el carácter condicionado y finito de la libertad humana. La eliminación del padre únicamente sería posible al precio de la arrogante utopía de una libertad absoluta y de un inhumano señorío del hombre. Sin embargo, habida cuenta de que la relación padre-hijo no solo es connatural al ser humano, sino que además no es sustituible por ninguna otra relación, *«padre» es un término primigenio de la historia de la humanidad y de las religiones que no puede ser reemplazado* (ersetzt) *ni traducido* (übersetzt) *por ningún otro término*. Solo sobre este trasfondo se visibiliza la auténtica dimensión de la crisis actual.

Dios como Padre en el Antiguo Testamento

El Dios de la revelación es un Dios de los hombres y habla el lenguaje de los hombres. De ahí que la primigenia palabra humana «padre» sea un *término fundamental de la revelación bíblica* [21]. Sin embargo, los dos motivos –el genealógico-mitológico y el sociológico-jurídico– que están detrás del uso del término «padre» para designar a Dios en la historia de las religiones dificultaron de manera considerable su recepción bíblica. En efecto, el Dios bíblico no es sencillamente la dimensión profunda de la realidad, sino el Señor libre de la historia [22].

La razón por la que hablar de «Dios Padre» (cf. Éx 3,13 y *passim*), del Dios de Abrahán, Isaac y Jacob, así como del pueblo de Israel como hijo de Dios, resulta fundamental para el Antiguo Testamento no tiene que ver con la descendencia natural, sino con la elección y la vocación históricas (cf. Éx 4,22; Os 11,1; Jr 31,9). En consecuencia, la paternidad de Dios y la filiación de Israel no son fundamentadas mitológicamente, sino con la concreta experiencia de una acción salvífica en la historia. Todavía Pablo considera que la filiación divina así fundada es el mayor privilegio de Israel (cf. Rom 9,4).

Aunque tampoco en el Antiguo Testamento faltan indicios de una comprensión mitológica del padre (cf. Dt 32,8; Sal 29,1; Sal 89,7 y *passim*), son tan tenues que resultan casi imperceptibles. El mitologema del padre de los dioses representa «únicamente un *intermezzo* estilístico, una formula poética» que «apenas roza la noción mitológica» [23]. Si en una ocasión se habla de que Dios ha «engendrado» al rey (cf. Sal 2,7), con ello no se alude a ninguna relación de parentesco, sino a un acto de elección, cuya denominación más adecuada sería la de adopción.

Partiendo de la idea de vocación y elección, el Antiguo Testamento es capaz de asumir críticamente el legítimo objetivo del mito. La idea de alianza remite hacia atrás a la *idea de creación*, pues la vocación y la elección soberanas de Dios presuponen que

Dios es el Señor de toda la realidad, o sea, que es el Padre que ha creado todo (cf. Dt 32,6; Mal 2,10) y, por eso mismo, el fundamento y el Señor de la realidad en su conjunto (cf. Is 45,9s; 64,7). Pero el motivo del padre fundado en la *idea de alianza* no solo remite hacia atrás a la idea de creación, sino también más allá de sí mismo. Solamente en el tiempo postrero se dirá a los hijos de Israel: «Sois hijos del Dios vivo» (Os 2,1; cf. 2 Sm 7,14; Sal 89,27). Por consiguiente, la fundamentación histórica del motivo del padre en la Biblia no está signada únicamente por la idea del origen y de la autoridad de lo venerable y antiquísimo, sino también por la idea de futuro y de la esperanza en lo nuevo. Lo radicalmente nuevo consiste en el indulgente y misericordioso amor paternal de Dios (cf. Os 11,9; Is 63,16; Jr 31,20). «Como un padre se enternece con sus hijos, así se enternece el Señor con sus fieles» (Sal 103,13). A esta misericordia del Padre puede apelar sin cesar Israel con la reiterada invocación: «Tú eres nuestro Padre» (Is 63,15s; 64,7s). A este Dios-Padre puede invocarlo ya como Padre la persona piadosa del Antiguo Testamento con todo respeto y confianza (cf. Eclo 23,1; 51,10). Dios es en especial el «padre de los huérfanos» (Sal 68,6). De él se afirma: «Aunque mi padre y mi madre me abandonen, el Señor me acogerá» (Sal 27,10).

Los aspectos recién mostrados ponen de manifiesto que la noción de Dios como Padre, impregnada por la idea de alianza, puede dirigirse en sentido *profético-crítico* contra los padres concretos de este mundo. A decir verdad, la dignidad de padre le corresponde en exclusiva a Dios. La verdadera paternidad no se define desde los padres humanos, sino desde Dios, de quien procede toda paternidad (cf. Ef 3,15). Por eso, la designación de Dios como Padre en la Biblia no es sencillamente la apoteosis sagrada del poder paternal, sino su fundamento y, por ende, su norma y su crítica. Con ello queda excluida asimismo la posibilidad de malentender de forma sexista el concepto religioso de padre. Esto resulta, por ejemplo, de que el Antiguo Testamento también caracteriza la amorosa compasión del Padre con ayuda de rasgos femenino-maternales (cf. Is 66,13).

Así, la reacuñación veterotestamentaria del motivo del padre, presente ya en la historia de las religiones, expresa lo propio y específico de la fe veterotestamentaria en Dios: la libertad y la soberanía de Dios, su trascendencia, que es libertad en el amor y que, por eso, se manifiesta históricamente como abajamiento de Dios a la inmanencia, como ser con nosotros.

Como Padre, Dios no solo es pasado ni tampoco solo presente, sino también futuro: un Dios de la historia. De ahí que juzgadora lejanía y redentora cercanía, juicio y gracia, omnipotencia, por un lado, y compasión y perdón, por otro, formen en el motivo veterotestamentario del padre una indisoluble unidad en tensión. Esta tensión remite de nuevo más allá de sí misma e impulsa hacia una univocidad última.

Dios como Padre en el Nuevo Testamento

El Antiguo Testamento alcanza en el Nuevo Testamento su sobrepujante plenitud

en la medida en que *el término «padre» o la expresión «el Padre» se convierte en la designación de Dios por excelencia*. Existe un amplio consenso entre los exégetas en el sentido de que este llamativo uso lingüístico se remonta al propio Jesús. No menos de ciento setenta veces encontramos en los evangelios en labios de Jesús la palabra «padre» aplicada a Dios. En la tradición de los evangelios cabe constatar incluso una creciente tendencia a introducir la designación de Dios como Padre en los dichos de Jesús. Sin embargo, sería erróneo deducir de ello que se trata meramente de teología de la comunidad *a posteriori*. En tal tendencia se expresa más bien el recuerdo de la forma característica de Jesús de referirse a Dios como «mi Padre», «vuestro Padre», más aún, «el Padre» o el «Padre celestial».

En *Jesús*, la referencia a Dios como Padre guarda relación con lo que constituye el centro y el horizonte de todo su anuncio y de toda su actividad: el *mensaje sobre la llegada del reinado de Dios* [24].

El sintagma «reinado de Dios» es una construcción abstracta posterior para la afirmación verbal de que Yahvé es el Señor o el rey (cf. Sal 47,6-9; 93,1 y *passim*). Por consiguiente, el reinado de Dios no tiene que ver en primer lugar con un reino espacialmente entendido, sino con el acontecer histórico del señorío (*Herrsein*) de Dios, con la revelación de su gloria (*Herrlichkeit*) y la demostración de su divinidad. Se trata en último término de una interpretación radical del primer mandamiento, así como de la demostración de su fuerza configuradora de la historia: «Yo soy Yahvé, tu Dios… No tendrás otros dioses rivales míos» (Éx 20,2s). Por eso, en Jesús el mensaje sobre la llegada del reinado de Dios está directa e indisolublemente unido a la llamada a la conversión y a la fe (cf. Mc 1,15).

Toda vez que el reinado de Dios y su llegada son única y exclusivamente acción de Dios y asunto de Dios, no se pueden merecer, construir ni forzar mediante logros ético-religiosos ni mediante la lucha política. Son un don (cf. Mt 21,43; Lc 12,32) y un legado (cf. Lc 22,29). Las parábolas ponen este extremo sobre el tapete con máxima claridad: la llegada del reinado de Dios es, a pesar de todas las expectativas, resistencias, cálculos y planes humanos, un milagro divino. No podemos «hacerla» nosotros, ni desde posiciones conservadoras ni desde posiciones progresistas, ni por evolución ni por revolución; tan solo está en nuestra mano prepararnos para ella con la conversión y la fe. Únicamente por medio de la pobreza tanto exterior como interior, la impotencia y la no violencia puede el ser humano hacer justicia a la divinidad de Dios. No puede más que rezar: «Venga tu reino» (Mt 6,10; Lc 11,2). A quien así cree y ora se le permite participar de la omnipotencia divina (cf. Mc 9,23); por eso es cierto que quien ora recibe ya en el presente (cf. Lc 11,9s; Mt 7,7s). La oración creyente no solo cuenta con la certeza de ser escuchada en el futuro; es ya anticipación del reinado de Dios, porque concede espacio a la soberanía de Dios, a su señorío, y le permite entrar en acción. Para Jesús, el *Sitz im Leben* [lugar vital] de la verdadera teología no es el discurso académico sobre Dios, sino

el diálogo con Dios, la oración.

Así pues, la absoluta incondicionalidad intramundana y la pura gratuidad del reinado de Dios son características de Jesús. Su solicitud para con los pecadores, con los impíos, tan solo es, por así decir, una de las caras de su mensaje; su presentación de Dios como Padre amoroso y compasivo es la otra cara, la que proporciona el fundamento objetivo. Ella expresa con insuperable claridad que el reinado de Dios únicamente tiene su origen en Dios, que es pura gracia, sincera compasión. Que estos dos aspectos forman una unidad se advierte de modo conmovedor en la parábola jesuánica del hijo pródigo, que sería mejor llamar la parábola del amor paternal de Dios (cf. Lc 15,11-32). La salvación del ser humano no radica en la fuga emancipadora y contestataria, sino en el regreso a la casa del Padre, de ese Padre que, ciertamente, lejos de humillar al hijo pródigo, le restituye sus derechos filiales. El reinado de Dios no reprime la libertad del hombre; antes al contrario, la levanta de su postración y le devuelve sus derechos.

Distintivo de la conducta y la predicación de Jesús es además el hecho de que él vincula la llegada del reinado de Dios como reinado del amor con su propia venida [25]. Cuenta la parábola del hijo pródigo como respuesta a las murmuraciones de los fariseos sobre su trato con pecadores (cf. Lc 15,2). Por tanto, lo que quiere decir es: como yo trato a los pecadores, así los trata también Dios. Se atreve, por así decir, a actuar en lugar de Dios. Si *él* expulsa a los demonios, entonces es que ha llegado el reinado de Dios (cf. Mt 12,28; Lc 11,20). Consecuentemente, es también él quien nos revela por primera vez a Dios como Padre. En este contexto es importante sobre todo la jubilosa exclamación de Mt 11,27: «Todo me lo ha encomendado mi Padre: nadie conoce al Hijo sino el Padre; nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo decida revelárselo» (Mt 11,27). Según este *lógion*, «Padre» o «mi Padre» es una palabra o expresión reveladora en la que se plasma una cristología de revelación. *Es el propio Jesús, y solamente él, quien nos revela a Dios como Padre y nos enseña a –y nos faculta para– rezar: «Padre nuestro» (cf. Mt 6,9).*

La verdad sobre el Padre no es, por consiguiente, una verdad general dada de modo natural, como en el estoicismo, sino una verdad histórica revelada, que está vinculada al Hijo. Solo a través de este se revela que Dios es Padre de todos los seres humanos: Dios hace que salga el sol sobre malos y buenos y que llueva sobre justos e injustos (cf. Mt 5,45); cuida de todos, incluso de las aves del cielo, de la hierba del campo (cf. Mt 6,26.32) y de los gorriones (cf. Mt 10,29). Así pues, en Jesús encontramos la misma estructura fundamental de las afirmaciones sobre la paternidad de Dios que en el Antiguo Testamento: una verdad de revelación singular e histórica, que hace manifiesto al mismo tiempo el sentido universal y el fundamento de la realidad toda. La novedad que aporta el Nuevo Testamento es la concentración de la revelación en la persona del revelador escatológico del Padre; a través de él, la revelación veterotestamentaria alcanza su cumplimiento de un modo sobrepujante.

Con esta concentración cristológica viene dada otra diferencia: la inaudita intensificación personal del término «padre». Esto se advierte sobre todo en el *tratamiento de Dios como Padre (*abbá*)*, algo característico de Jesús. En el apelativo *abbá* estamos, sin la más mínima duda, ante la *ipsissima vox Iesu*. De otro modo sería inexplicable que este tratamiento figure en arameo incluso en textos neotestamentarios redactados originariamente en griego (cf. Gál 4,6; Rom 8,15). Es evidente que se trata de una palabra especialmente importante y sagrada para la Iglesia posterior, que caracteriza la relación que Jesús mantuvo con Dios. Este *abbá* procede del lenguaje infantil; originariamente era un balbuceo, análogo a nuestro «papá». Pero también se aplicaba a otras personas respetables con las que se mantenía una relación de confianza («padrecito»). Así, la voz *abbá*, como apelativo para Dios, es expresión de gran confianza –de índole casi familiar– y de intimidad personal, algo que a cualquier judío no podía sino antojársele escandaloso. Pero no hay que ver en ella una banal familiaridad con Dios ni una relativización de la divinidad de Dios. El uso de *abbá* por parte de Jesús se sitúa en el contexto de su anuncio del venidero reinado de Dios. El Padre Dios es a un tiempo el Señor Dios, cuyo nombre ha de ser santificado, cuyo reino está en camino y cuya voluntad hay que cumplir (cf. Mt 6,9s). Dios como Padre nuestro es simultáneamente el Padre omnipotente, el Creador del cielo y de la tierra y el juez escatológico de todo lo injusto y de todo pecado (cf. Mt 7,21; 18,23-25).

En el fondo, el mensaje de Jesús sobre el Padre sintetiza de modo sumamente personal la totalidad de su mensaje: la respuesta a la esperanza del ser humano, que solo encuentra su cumplimiento en la incondicional y definitiva aceptación del amor, así como *la respuesta a la pregunta por el fundamento de toda la realidad*, indisponible para el hombre y del que este tan solo puede ser partícipe en la fe –no porque Dios esté lejano, sino precisamente porque está cerca por amor, pero el amor no puede ser sino regalo, don.

Los escritos neotestamentarios son un fiel eco del mensaje de Jesús sobre el Padre. En *Pablo*, Dios (*theós*) y Padre (*patḗr*) aparecen inseparablemente entrelazados. En los saludos iniciales y en las bendiciones finales de las epístolas paulinas se habla siempre de «Dios y Padre nuestro» o de «Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo» (cf. 1 Tes 1,1; Gál 3,1; 1 Cor 1,3; 2 Cor 1,2; Rom 1,7; Flp 1,2 y *passim*). Las referencias de Pablo al Padre tienen evidentemente su verdadero *Sitz im Leben* [lugar vital] en la liturgia y en la oración. En los saludos y en las bendiciones de las cartas paulinas, de impronta litúrgica, se preparan los posteriores credos dogmáticos. Pablo utiliza el término «padre» casi como un nombre propio de Dios; sin embargo, nunca aparece sin la subsecuente especificación: «Padre de nuestro Señor Jesucristo». Para Pablo, es solo el Hijo quien nos convierte en hijos e hijas (cf. Rom 8,15; Gál 4,6). Pero el Padre es

origen, punto de partida y meta de la obra redentora de Jesucristo. De él proceden la bendición, la gracia, el amor, la compasión, el consuelo y la alegría. Por eso también a él se dirigen la oración, la alabanza, la acción de gracias y la súplica. Con todo, tener por padre a Dios no significa, a juicio de Pablo, esclavitud alguna; bien al contrario, tener por padre a Dios comporta liberación de la esclavitud y del miedo, así como reconocimiento de emancipada filiación (cf. Gál 4,1ss; Rom 8,15ss). La mayoría de edad en el sentido de Pablo no es, sin embargo, arbitrariedad despótica y egoísta, sino libertad que se demuestra en el amor y el servicio (cf. Gál 5,13). Según esto, la revelación del reinado y la gloria del Padre coincide, también para Pablo, con la llegada del reinado de la libertad en el amor.

Con mayor resolución aún prolonga *Juan* el uso lingüístico de Jesús de un modo teológicamente reflexionado. En muchos pasajes habla en sentido absoluto del «Padre» y de «mi Padre». El mensaje de Jesús sobre la paternidad de Dios es ampliado aquí hasta convertirse en explicación por antonomasia de la idea de revelación. El Padre es el origen y el contenido de la revelación; y el Hijo, el revelador. Esto se expresa ya en el prólogo del Evangelio de Juan. Porque es el único que desde la eternidad está junto a Dios, más aún, porque él mismo es Dios y reposa en el seno del Padre, Jesús puede traer noticias del Padre (cf. Jn 1,18). Viene por encargo del Padre (cf. 5,43); quien lo ve a él ve al Padre (cf. 14,7-10). El sentido de la obra de su vida es revelar el nombre del Padre (cf. 17,6.26). La confrontación con los judíos, que en el Evangelio de Juan se agudiza especialmente, gira en último término en torno a la relación de Jesús con el Padre. Jesús es acusado no solo porque rompe el sábado, sino también porque llama a Dios Padre suyo, equiparándose así con Dios (cf. 5,18; cf. 8,54). En consecuencia, la confesión de fe en Dios como el Padre de Jesucristo representa, para Juan, lo propio y específico del cristianismo, que él plasma en la fórmula: «Dios es amor» (1 Jn 4,8.16).

A modo de síntesis cabe afirmar: cuando en el Nuevo Testamento se habla de modo concreto y determinado de Dios como *ho theós*, casi siempre se trata, salvo en el caso de unas pocas pero controvertidas excepciones (cf., por ejemplo, Rom 9,5s), de una referencia al Padre [26]. Por consiguiente, el Nuevo Testamento interpreta el en sí ambiguo testimonio sobre Dios por medio del testimonio sobre el Padre. De este modo, Dios es definido como *origen (*Ursprung*) de toda realidad*, *origen generador carente él mismo, sin embargo, de origen*. En este sentido, el Nuevo Testamento asume a su manera la pregunta fundamental de la filosofía antigua, la pregunta por el fundamento último, unificador y dador de sentido de la realidad toda, que al mismo tiempo es la meta última de la acción humana. El testimonio bíblico sobre el Padre va, no obstante, más allá de esta abstracta idea filosófica de Dios. Con el término «padre», la Biblia caracteriza a Dios como *un ser personal*, que actúa y habla libremente en la historia y establece una alianza con el ser humano. Dios como Padre es un Dios que tiene un rostro personal concreto y un nombre por el cual puede ser invocado. La libertad personal de

Dios es la razón de que Dios sea el origen liberador de la realidad entera, de que acepte libremente, por tanto, lo obrado por él, de que sea libertad en el amor. En cuanto libertad en el amor, Dios no solo es el origen (*Herkunft*), sino también el *futuro (*Zukunft*) de la historia*, un Dios de la esperanza (cf. Rom 15,13). Dios es el que ama en libertad, el que permanece libre en el amor y, como tal, se ha manifestado en Jesucristo: esta podría ser la fórmula sintética de la predicación neotestamentaria sobre Dios.

Dios como Padre en la historia de la teología y de los dogmas

La tradición protocristiana hizo suyo el lenguaje bíblico sobre Dios como Padre y denominó a Dios en sentido absoluto como «el Padre» [27]. Justino, Ireneo y Tertuliano observan el mismo uso lingüístico. Cuando se habla de Dios, la referencia es siempre al Padre. Orígenes extrema esta forma de hablar y distingue entre *ho theós* (con artículo) y *theós* (sin artículo). *Ho theós* designa al Padre; este es *autotheós*, Dios mismo, Dios en sentido propio. El Hijo, en cambio, es *theós*; es de naturaleza divina, lo que en Orígenes comporta de todo en todo una tendencia subordinacionista, que se manifiesta, por ejemplo, en el hecho de que también denomina al Hijo *deúteros theós*, esto es, segundo Dios [28].

La convicción fundamental de que con Dios se alude primera y directamente al Padre se expresa asimismo en los *credos* de la primitiva Iglesia. Estas fórmulas confesionales se dirigen siempre a «Dios, Padre todopoderoso» [29]. En consecuencia, solo el Padre es tenido por el origen (*archḗ*) inoriginado de toda la realidad. Es *principium sine principio* [30]. Es significativo sobre todo el *lenguaje oracional de las liturgias más antiguas*. La oración eucarística más antigua que nos ha sido transmitida se dirige al Padre: «Te damos gracias, Padre nuestro, por la santa vid de David, tu siervo, que tú nos has manifestado por medio de Jesús, tu siervo. A ti sea la gloria por los siglos de los siglos» [31]. El concilio de Hipona (393) prescribe expresamente: «Cuando se oficia en el altar, la oración debe dirigirse siempre al Padre» [32]. Por eso, la doxología litúrgica reza: «Gloria al Padre por el Hijo en el Espíritu Santo» [33]. No solo la Iglesia oriental, sino también la liturgia romana ha conservado hasta hoy esta forma de plegaria en la conclusión de las oraciones o en la gran doxología que sirve de colofón al canon eucarístico: «Por él, con él y en él, a ti, Dios, Padre omnipotente, en la unidad del Espíritu Santo, todo honor y gloria por los siglos de los siglos».

Sin embargo, en los apologetas del siglo II (Justino, Taciano, Atenágoras, Teófilo de Antioquía) percibimos ya otros tonos. Se dirigen a la gente culta del mundo pagano, por lo que deben hablar el lenguaje de estos. En ello juega a su favor el hecho de que, ya

en Platón, la palabra «padre» servía para designar al ser supremo, del que todo procede [34]. En el neoplatonismo (y en el gnosticismo), el Padre es la instancia suprema situada más allá del ser; en los estoicos, en cambio, la designación de Dios como Padre expresa la unidad natural de Dios y el mundo y el vínculo de consanguinidad de todos los seres humanos [35]. Con esta idea enlaza Justino cuando llama a Dios «Padre del universo» y «Padre de todos los hombres» [36]. Tal forma de hablar tiene, a no dudarlo, un punto de apoyo tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, pero así se obvia la mediación cristológica de la paternidad de Dios. La paternidad divina aparece prácticamente como una idea accesible a la razón, si bien Justino subraya con énfasis que la plenitud del Logos se ha manifestado tan solo en Jesucristo. Lo acertado de este razonamiento radica sobre todo en que el término «padre» se presta excelentemente para llevar a cabo una síntesis entre la pregunta filosófica por el fundamento último (*archḗ*, *principium*) de toda la realidad y el mensaje bíblico sobre el origen y la meta de la creación y la historia de la salvación [37]. El testimonio bíblico sobre el Padre, preparado por la filosofía misma, pudo servir como respuesta a la pregunta fundamental de la filosofía.

El intento de los apologetas de presentar el mensaje cristiano en el ropaje de la filosofía fue un paso valiente y necesario. No fue fruto de la debilidad, sino expresión de la vitalidad del joven cristianismo, que con ello se atrevió a emprender una aventura misionera en un nuevo ámbito cultural. Sin embargo, semejantes tentativas rara vez dan resultado a la primera. Así, el paso de los apologetas ocasionó al principio una crisis, porque no se distinguieron con suficiente claridad dos cuestiones: la relación del mundo con Dios como origen suyo y la relación de Jesús en cuanto Hijo con el Padre; o dicho de otra forma, la paternidad eterna y la paternidad temporal de Dios. Ambas cuestiones incluso se mezclaron con frecuencia. Esto aconteció en especial en Arrio, quien entendió al Hijo como una suerte de mediador en la creación (demiurgo) y como criatura suprema. Solamente los concilios de Nicea (325) y Constantinopla (381) aportaron una clarificación calificando al Hijo de igual o consustancial (*homooúsios*) al Padre [38]. Con ello quedó decidido que Dios es desde toda la eternidad el Padre de su Hijo, consustancial a él [39]. En la vida intradivina se cumple, pues, que el Padre es origen (*archḗ*) y fuente (*pēgḗ*), como decían los griegos [40], o principio, como decían los latinos [41]. *Ad extra*, en cambio, tanto la creación como la historia de la salvación son obra de toda la Trinidad [42]. A la doctrina, cimentada ya por Orígenes [43], del Padre como origen y fuente de la divinidad [44] le concedieron gran importancia sobre todo los padres griegos [45]. Juan Damasceno volvió a sintetizarla en su obra *De fide orthodoxa* [46], que en la Iglesia oriental se convirtió en la práctica en manual escolar. Pero también Agustín, un autor básico para la teología occidental, escribe: «Totius divinitatis vel si melius dicitur deitatis principium pater est» (El Padre es principio de toda

la divinidad o, con expresión más exacta, de toda la deidad) [47]. Los concilios de Toledo de 675 y 693 hacen suya esta afirmación y afirman del Padre: «Fons ergo ipse et origo est totius divinitatis» (Él es, pues, la fuente y el origen de la divinidad entera) [48]. Todavía en Tomás de Aquino se encuentra un eco de este modo de hablar [49]. Buenaventura pone de relieve al Padre, con mayor énfasis que cualquier otro escolástico, como «auctor und fontalis plenitudo divinitatis» (autor y plenitud fontal de la divinidad), definiendo su esencia como «innascibilitas» (innascibilidad) [50]. Sin embargo, las clarificaciones de la historia de la teología y de los dogmas acarrearon también repercusiones negativas. La acentuación de la verdadera divinidad de Cristo tuvo como consecuencia que con el vocablo «Dios» se designara cada vez menos al Padre y cada vez más a la única esencia divina común al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo. Eso se hace patente incluso en el lenguaje oracional de la liturgia de la Iglesia. La doxología litúrgica: «Gloria al Padre por el Hijo», fue transformada ya por Basilio en: «Gloria al Padre con el Hijo y con el Espíritu Santo» [51], hasta que finalmente pasó a ser: «Gloria al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo». Las secuelas se manifestaron sobre todo en la doctrina trinitaria de Agustín, que se convirtió en normativa para el Occidente latino, y en especial en sus oraciones. En las múltiples invocaciones oracionales de sus *Confesiones*, Agustín se dirige a Dios con toda naturalidad *también* como Padre; pero por regla general dice, en consonancia con el uso lingüístico de los salmos veterotestamentarios, «Dios» o «Señor». En cambio, allí donde se torna creativo con el lenguaje, Agustín hace uso de expresiones llamativamente abstractas, de resonancias filosóficas: «Tú eres, Dios mío, la eterna verdad, el amor verdadero y la ansiada eternidad» [52].

Estos cambios en el lenguaje oracional muestran el peligro de que la paternidad intradivina de Dios se torne irrelevante para su relación con el mundo y los seres humanos; a causa de ello, la Trinidad se transformó en gran medida en una doctrina teológicamente interesante, pero sin relevancia alguna para el mundo y la historia. Así, en la doctrina escolástica sobre Dios, el tratado *De Deo uno* disertaba sobre Dios, su esencia, sus atributos y, por ende, también sobre su relación con el mundo, sin decir ni una sola palabra sobre el Padre; de ello únicamente se hablaba en el tratado *De Deo trino*. Sin embargo, a la vista del testimonio de la Escritura y de la tradición primitiva, para las cuales el Dios uno es siempre el Padre, esta división de la doctrina de Dios en dos tratados diferentes, *De Deo uno* y *De Deo trino*, resulta sumamente problemática [53]. Por eso, aquí intentaremos desarrollar las preocupaciones objetivas del tratado *De Deo uno* como doctrina sobre Dios Padre.

Este desarrollo pone de manifiesto que tampoco en la historia de los dogmas y de la teología existe una cuenta de ganancias sin más, sino que siempre se trata de una cuenta de pérdidas y ganancias. En cuanto fórmulas clarificadoras, las definiciones

doctrinales son a la vez delimitaciones. Sin embargo, no debemos poner en juego la ganancia que han aportado por el deseo de recuperar aquello que, según la actual visión de la historia de la teología, quedó preterido o se perdió al enunciarlas. El intento de formular la fe cristiana en el lenguaje de la época no es solo un problema de la época correspondiente, sino una tarea permanente de la predicación y de la teología. De ahí que la mediación entre la doctrina filosófica y la doctrina teológica de Dios no sea un problema especulativo ya anticuado, sino el intento de dar razón del mensaje cristiano sobre el Padre con honradez intelectual ante el pensamiento. En la actualidad, a la vista del cuestionamiento por principio de la idea de Dios y, en especial, del discurso sobre Dios Padre, este problema se nos plantea incluso de forma bastante más acuciante que en siglos pasados.

3. La definición teológica de Dios

La definición de Dios en el horizonte de la metafísica occidental

La pregunta filosófica por el fundamento último (*archḗ*) de la realidad toda y el mensaje bíblico sobre Dios Padre –o sea, sobre el origen personal y la fuente tanto de la realidad creada como de la realidad redimida– se hallan, a pesar de sus diferencias, intrínsecamente correlacionados. Eso propició ya pronto una síntesis de ambos modos de consideración –la fe y el pensamiento–. En el curso de esta reflexión teológica sobre el testimonio de la Escritura y la tradición se llegó a una definición teológica de Dios que resultó fundamental para toda la tradición teológica. El nombre bíblico de Dios se convirtió en una afirmación teológica sobre la esencia de Dios. Con esta síntesis nos encontramos en el *punto de intersección de todos los problemas de la doctrina tradicional de Dios*.

El punto de partida de esta reflexión fue la veterotestamentaria *revelación del nombre de Dios en la zarza ardiente* en Éx 3,14 [54]. Según el texto hebreo, Dios se revela a Moisés diciendo: «Yo soy ahí el que estoy ahí». La voz hebrea que aquí se utiliza, *hayah*, que solemos verter por «ser», significa en realidad «ser activo, ser eficaz» [55]. Así pues, en este dicho de revelación no se trata de la mera existencia de Dios ni de que este sea el ser absoluto. Se trata más bien de una *promesa*, a saber, la promesa de Dios de que él estará ahí, es decir, que estará activamente con su pueblo, que lo acompañará de modo eficaz. La segunda parte de esta afirmación añade, ciertamente, que Dios es ahí como el que está ahí, o sea, de un modo imprevisible y no determinable. La presencia protectora y redentora de Dios sigue siendo el misterio de su libertad. Su existencia, su estar ahí es absolutamente cierto y, pese a ello, él permanece indisponible; en su promesa, Dios es incondicionalmente fiel y, sin embargo, siempre nuevo. A esta autodeterminación histórica de Dios se alude también en otros pasajes de la Escritura: Dios es el primero y el último (cf. Is 41,4; 44,6; 48,12; Ap 1,17). Él es el alfa y la omega (cf. Ap 1,8). No obstante, ya la Septuaginta tradujo la promesa del estar ahí con una afirmación sobre el ser: *Egṓ eimi ho ôn*. Y otro tanto hizo la Vulgata: *Ego sum qui sum*. La traducción española habitual reza en consonancia: «Yo soy el que soy». En estas traducciones, *la promesa histórica se convierte en una afirmación sobre el ser* y en una definición. Este tránsito se anuncia ya en el propio Antiguo Testamento cuando Sab 13,1 define a Dios como el que es (*tòn ónta*).

Esta transposición del nombre de Dios a una definición esencial, que ya se perfila en la Biblia y sus traducciones, tuvo una importancia fundamental para la tradición posterior. Ya el filósofo judío de la religión Filón de Alejandría afirmó en referencia a Éx

3,14 que el nombre de Dios es «el que es» (*ho ôn*) o «lo que es» (*tò ón*) [56]. Filón hizo escuela con esta tesis. En los padres de la Iglesia la encontramos una y otra vez [57]. Agustín creía poder aseverar que a este respecto Platón y Moisés dicen lo mismo [58]. Atanasio, paladín de la ortodoxia en el concilio de Nicea, interpreta desde aquí la afirmación conciliar de que el Hijo es consustancial al Padre [59]. La escolástica medieval hizo suya esta síntesis y la convirtió en la base de su sistema [60]. Por supuesto, esta síntesis no solo transformó el pensamiento bíblico, sino también la filosofía. A pensadores de la talla de Orígenes, Agustín y Tomás no se les puede atribuir una recepción meramente pasiva de modelos de pensamiento ya dados; todos ellos intentaron una mediación crítica y creativa. Esto se podría demostrar para todos los grandes teólogos. En lo que sigue nos circunscribimos a Tomás de Aquino.

Tomás de Aquino fundamenta la *equiparación del nombre bíblico de Dios con el concepto filosófico de ser* aduciendo, entre otras razones, que el ser es el concepto más universal. Cuanto más abarcador es un concepto, tanto más adecuado es a Dios, pues este incluye en sí todo lo que es. Con ello, Tomás, a través de Juan Damasceno, asume indirectamente de Gregorio Nacianceno la idea del ser como «pelagus substantiae infinitum et indeterminatum» (inmensidad infinita e indeterminada de sustancia) [61]. Vincula esta idea con nociones neoplatónicas. Para el neoplatonismo, el ser (*ipsum esse*) ocupa el vértice de la pirámide de las ideas; es la primera esencia después del Uno o lo supraente. Tomás hace suya esta doctrina del *ipsum esse* como la idea suprema, pero lo caracteriza como *esse commune*, o sea, como el ser general del que participan todos los entes, pero no Dios [62]. Pues Dios, como origen de todo ser, no «tiene» ser; antes bien, él «es» el ser. Por eso, a diferencia del neoplatonismo, para Tomás Dios no es lo supraente, sino más bien el *ipsum esse subsistens*, el ser subsistente mismo, de cuyo ser participan todos los demás entes [63]. Por eso, Dios no participa del *esse commune*, sino que más bien este, a la inversa, participa de Dios [64]; es el primer y verdadero efecto de Dios [65]. *Así, Dios, como el ser subsistente mismo, es origen y fundamento –o dicho bíblicamente: el Padre– de toda realidad.*

Con esta doctrina de Dios como el ser subsistente mismo consigue Tomás salvaguardar la *trascendencia de Dios* respecto del mundo. Pues entre el ser-ser de Dios y el tener-ser de las criaturas existe una infinita diferencia cualitativa. Por consiguiente, con la definición de Dios como *ipsum esse subsistens* no se encuadra a Dios en un orden ontológico que engloba a Dios y al mundo; antes bien, Tomás afirma de manera expresa que Dios no pertenece a ningún género, no está incluido en el ser [66]. Es infinitamente superior a cualquier otra realidad. Por otra parte, con su definición de Dios,

Tomás, a diferencia del neoplatonismo, afirma también la *inmanencia de Dios* en el mundo, que viene dada con la idea de creación. Pues si es la realidad que engloba a todo el ser, entonces Dios, en su relación con el mundo y con el ser humano, no puede ser concebido únicamente como situado frente a estos; en tal caso estaría limitado por el mundo y sería, por ende, finito. Pero si Dios es pensado como el ser mismo, todo lo que es participa de la realidad divina; y así, Dios está en todas las cosas [67]. Por consiguiente, Dios no es solo lo supraente lejano e inalcanzable, sino el Dios presente en el mundo; es omnipresente. *De esta suerte, Dios es trascendente e inmanente a la vez.*

De la definición de Dios como *ipsum esse subsistens* se sigue que *Dios, en cuanto plenitud de ser*, no conoce ninguna deficiencia de ser (potencialidad); antes bien, es el ser absolutamente perfecto por antonomasia y, en consecuencia, pura actualidad (*actus purus*). Esta coincidencia de esencia y ser en Dios fundamenta tanto la *simplicidad* como la *inmutabilidad* divinas. Ello quiere decir que Dios no realiza su esencia sucesivamente, sino que él mismo es su esencia de modo absoluto [68]. Por eso, la *eternidad de Dios* no comporta solo que Dios carece de principio y fin, sino que él es simultáneamente el principio y el fin. Puesto que su ser no necesita ser realizado de modo sucesivo, su eternidad consiste en la «tota simul et perfecta possessio» (la plena posesión simultánea y perfecta de su ser) [69].

La inmutabilidad y la eternidad que se derivan de la definición de Dios como *ipsum esse subsistens* no implican que Dios sea un ser inmóvil y rígido en todos los sentidos. Bien al contrario, justo de esta definición se sigue que él es *conocimiento puro hoja11texto* [70] y, justo por eso, posee *vida* en grado sumo [71]. Así pues, tampoco el Dios que es pensado con ayuda de las categorías de la metafísica clásica es un Dios muerto, sino un Dios en extremo vivo.

Lo que Tomás expresa mediante el sintagma *ipsum esse subsistens* intentaron formularlo a menudo teólogos posteriores, siguiendo a los padres de la Iglesia, con ayuda del concepto de la *aseidad de Dios* [72]. Sin embargo, no entendieron la aseidad solo en su sentido literal inmediato, esto es, negativamente. Con este término no solo querían decir que Dios no debe su existencia a ningún otro ser, sino además que existe exclusivamente desde sí mismo, que él –ingénito e independiente de todas las demás realidades– es la realidad absolutamente incondicionada. Así pues, la aseidad es entendida también en sentido positivo y significa que Dios es la autorrealidad, que él es el ser que existe por sí mismo. Con todo, el concepto de aseidad solo expresa directamente el aspecto negativo, mientras que la expresión *ipsum esse subsistens* explicita el fundamento positivo. Por eso, la idea de Dios como *ipsum esse subsistens* debe ser

tenida por la verdadera definición metafísica de Dios.

La síntesis de Tomás de Aquino, que se ha hecho clásica, es genial e imponente. Pero ¿resulta sostenible? Cuanto más se ahonda en ella, tanto más se tiene la impresión de que uno se encuentra caminando en solitario por una cuerda floja. En nuestro siglo ha sido cuestionada de raíz sobre todo por la teología dialéctica. E. Brunner veía en la traducción del nombre de Yahvé por medio del concepto del ser un «nefasto malentendido», más aún, un «trágico malentendido» [73]. A Brunner no se le podrá ahorrar, sin embargo, el reproche de haber interpretado de modo radicalmente equivocado a Tomás. Pues Tomás, con el sintagma *ipsum esse subsistens* no pretende, como le reprocha Brunner, integrar a Dios en un orden ontológico que englobe a Dios y al mundo, sino, justo al revés, salvaguardar la trascendencia de Dios. La crítica de Brunner contiene, sin embargo, un grano de verdad. Las diferencias entre el nombre bíblico de Dios y la definición tradicional de Dios saltan a la vista. La Biblia no habla del ser, sino de la existencia en el sentido del ser-con-nosotros y el ser-para-nosotros de Dios. La definición clásica de Dios no logra plasmar, al menos a primera vista, este Dios vivo de la historia ni su esencia personal. Dios parece haberse convertido más bien en una realidad abstracta y neutra, es más, en un ídolo conceptual sin rostro, al que cabe atribuir todo menos rasgos personales. Diríase que la filosofía del ser no es capaz de hacer valer plenamente el testimonio de la Escritura.

La más penetrante *crítica de la constitución onto-teo-lógica de la metafísica y la constitución teo-onto-lógica de la teología* se debe a M. Heidegger. Este afirma a modo de síntesis: «El ser humano no puede orar ni ofrecer sacrificios a este Dios. El ser humano no puede caer de hinojos invadido de temor ante la *causa sui*, tampoco puede tocar música ni danzar ante este Dios». Más aún, Heidegger opina incluso que quizá el pensamiento impío, que se ha visto obligado a renunciar al Dios de la filosofía, al Dios como *causa sui*, esté más cerca del Dios divino. «Es más libre para él de lo que la ontoteología quiere percibir» [74]. Pero tampoco esta crítica hace justicia, al menos no plenamente, al logro intelectual de Tomás de Aquino. La definición de Dios como *ipsum esse subsistens* persigue cabalmente distinguir a Dios del *ens commune*. Que se le pueda reprochar a Tomás un olvido del ser en el sentido de Heidegger es, cuando menos, muy controvertido [75].

Sobre todo *J. E. Kuhn* ha mostrado hasta qué punto la síntesis escolástica incluye la idea de la personalidad de Dios, central para la Biblia. Kuhn ensaya una síntesis de las diferentes definiciones escolásticas de Dios [76]. Para ello, parte de la infinitud como definición escotista de Dios. La infinitud es lo que distingue a Dios de todas las criaturas finitas. Pero esta afirmación negativa se transformaría en panteísmo si no se definiera a Dios positivamente, con algunos tomistas, como espíritu absoluto (intelectualidad) al que

es connatural ser no solo intencionalmente infinito, como el espíritu humano, sino realmente infinito. Pero espiritualidad significa también reflexividad, o sea, un consciente ser en sí y para sí, lo que en el caso del espíritu absoluto se denomina aseidad. Entendida de este modo, en relación con la espiritualidad divina, la aseidad de Dios es el fundamento de su libertad. Por consiguiente, cabe definir a Dios como libertad absoluta y como persona absoluta. Con esta síntesis de las distintas opiniones de escuela, Kuhn ha mostrado al mismo tiempo hasta qué punto la definición metafísica de Dios es, por lo que al contenido se refiere, enteramente consonante con la Escritura; lejos de ocultar el rostro personal de Dios, intenta elevar a concepto el mensaje bíblico y dar razón de este ante el pensamiento.

Con su interpretación, Kuhn ha conseguido aún algo más: ha puesto de manifiesto la *relación existente entre la definición metafísica clásica de Dios y una definición de Dios en el contexto de la filosofía moderna de la libertad*. Ha hecho patente que entre ambas definiciones no se da una oposición excluyente, sino una relación intrínseca.

Quien más lejos se ha atrevido a llegar en esta cuestión es *H. Schell*, teólogo dogmático de la Universidad de Wurzburgo, quien define a Dios como *causa sui* [77]. Con ello, Schell recurre al neoplatonismo y a formulaciones ocasionales de algunos padres de la Iglesia, pero al mismo tiempo enlaza con la filosofía moderna de la libertad autoafirmativa. Según Schell, a la libertad absoluta, a diferencia de lo que le ocurre a la libertad finita, no pueden precederle ninguna naturaleza ni ningún ocioso ser sustancial. Por tanto, para Schell, Dios «no es primero hecho (*Tatsache*) o esencia (*Wesen*) y luego acción (*Tat*), sino acción originaria (*Urtat*) y, por ende, hecho originario (*Urtatsache*)»; Dios es «la eterna autorrealización de la actividad (*Tatkraft*) infinita…, la autorrealización de la verdad y la santidad conscientes de sí mismas». En lugar de autocausación (*Selbstverursachung*) y la autoafirmación (*Selbstsetzung*), Schell habló más tarde con mayor cautela de la autorrealidad (*Selbstwirklichkeit*) y la autoactividad (*Selbsttat*) de Dios. Esta definición de Dios como *causa sui* fue rechazada por la mayoría de los teólogos, pues un ser que se causara a sí mismo debería actuar antes de existir, debería ser antes de ser, lo que viola el principio de no contradicción. Además, la mayoría de los teólogos temían que la idea de la autorrealización introduciría el devenir y, con ello, la potencialidad en Dios. Estas objeciones son irrefutables sobre la base de la metafísica clásica. Pero con ello no hacen justicia a la intención de Schell, que, a pesar de sus no del todo afortunadas formulaciones, es legítima; pues lo que persigue es superar, sobre la base del pensamiento moderno, una concepción objetivo-sustancialista del ser y pensar a Dios, de hecho, como ser, como libertad y vida. De esta suerte, Schell se aproxima no solo al enfoque intelectual moderno, sino también a la comprensión bíblica de Dios bastante más que sus adversarios neoescolásticos, quienes en 1898 consiguieron que fuera incluido en el Índice, impidiendo así, en perjuicio de la fe cristiana, que los planteamientos de Schell contribuyeran a una nueva síntesis de fe y saber en consonancia con la situación intelectual de la Modernidad. ¿O acaso debería ser la teología de los

siglos XIX y XX menos valiente para acometer síntesis críticas y creativas que los padres de la Iglesia de los primeros siglos?

La definición de Dios en el horizonte de la filosofía moderna de la libertad

Mientras que la metafísica clásica piensa desde el ser hacia la libertad y concibe esta como forma suprema del ser, esto es, como ser que descansa sobre sí y existe consciente de sí, la filosofía moderna parte del sujeto y, más en concreto, de la libertad, con vistas a pensar el *ser en el horizonte de la libertad*. En este contexto, Kant habla de un giro copernicano [78], que Fichte entendió aún más decididamente como opción por la libertad [79]. No el hecho (*Tatsache*) constatable, sino la acción (*Tathandlung*) de la libertad es lo primero, aquello desde lo que el mundo se abre. El ser, pues, es acto, ejecución, acontecimiento, suceso. Ya no es la sustancia que descansa en sí, sino la ex-sistencia, la libertad que sale de sí y se realiza en la acción lo que constituye el punto de partida y el horizonte del pensamiento. Salta a la vista que en el horizonte de este nuevo enfoque y de esta nueva forma de pensamiento también Dios tenía que ser repensado.

A primera vista parece existir una afinidad esencial entre el pensamiento bíblico y el moderno. Por eso, en ocasiones se ha intentado entender el pensamiento moderno como secularización y realización mundana del pensamiento bíblico. Sin embargo, no se deben ignorar los peligros que este enfoque intelectual representa para la concepción cristiana de Dios. Una y otra vez se cierne entonces sobre Dios la amenaza de verse convertido en un momento de la autorrealización del sujeto y de la libertad; pues sigue constituyendo el medio de la libertad moral, la quintaesencia del reino de la libertad, pero ya no es un interlocutor personal para el hombre [80]. Este peligro se hizo paradigmáticamente manifiesto en la llamada disputa sobre el ateísmo, desencadenada por Fichte en 1798 con su artículo: «Sobre el fundamento de nuestra fe en el gobierno divino del mundo». Puesto que la persona únicamente existe en relación con otras personas de nuestro mundo, personalidad es, a juicio de Fichte, sinónimo de limitación y finitud, por lo que debe descartarse como predicado de Dios [81]. Una objeción análoga volvemos a encontrarla en nuestro siglo en K. Jaspers [82] y en las corrientes de teología moderna que, por miedo a una objetivación de Dios, llegan al rechazo del teísmo [83] o prefieren definir a Dios como suprapersonal antes que como personal [84]. Estos problemas no son nuevos. También los encontramos no solo en las corrientes panteístas y panenteístas de la modernidad, en la piedad cósmica de Goethe o en la filosofía de G. Bruno y B. Spinoza, sino en la comprensión monista de la realidad de las religiones asiáticas avanzadas, en especial en el budismo, que se abstiene de atribuir a Dios cualquier predicado, ya sea positivo, ya negativo. El concepto de persona, sobre todo en su aplicación a Dios, es quizá el punto más difícil en el *diálogo entre el cristianismo y*

las religiones orientales.

Una definición de Dios en el horizonte de la libertad puede justificarse, en un primer paso reflexivo, ya desde el *concepto clásico de persona*; pues a este le es inherente, *por una parte*, la individualidad en el sentido de inintercambiable e intransferible *singularidad*. La definición de persona que propone Boecio, determinante para toda la tradición, reza: «naturae rationalis individua substantia» (sustancia individual de naturaleza racional) [85]. Este modo individual de ser sustancia racional parece implicar finitud y, por ende, excluir la aplicación del concepto de persona a Dios. *Por otra parte*, la persona se caracteriza por la racionalidad y, en consecuencia, por la *infinitud.* Ya para Tomás, siguiendo a Aristóteles, el espíritu finito es «quodammodo omnia» (de algún modo todas las cosas); sus límites se difuminan, y él se abre al conjunto de la realidad. De ahí que la naturaleza racional implique ex-sistencia, el ser fuera de sí y más allá de sí. Este aspecto lo hace valer sobre todo Ricardo de San Víctor en la definición que ofrece del concepto de persona: «naturae intellectualis incommunicabilis existentia» (la existencia incomunicable de la naturaleza intelectual) [86]. En su singularidad, la persona se halla orientada al mismo tiempo al conjunto de la realidad. Así pues, ya en el ámbito finito, la persona se caracteriza por la *tensión entre el siempre concreto e inintercambiable individuo y su ilimitada apertura al* conjunto de la realidad. *O formulado de otra manera: en la persona existe de forma siempre singular la realidad toda. La persona es existencia, ser-ahí, o sea, el ahí, el lugar del ser* [87]. La persona finita es, de modo intencional, la subsistencia del ser y, en ese sentido, *esse subsistens intentionale*. Toda vez que en ella existe de modo intencional la totalidad del ser, la persona no puede ser subordinada ni sacrificada a ningún fin, valor, nexo o todo supuestamente superior; más bien, su ser persona fundamenta su dignidad incondicionada, en virtud de la cual nunca es medio para un fin, sino fin en sí.

Partiendo del concepto clásico de persona, podemos comprender ahora, en un segundo paso reflexivo, el giro antropológico de la Modernidad. Este no tiene por qué llevar necesariamente a las mencionadas aporías en la concepción de Dios; pues a causa de su dinámica orientación hacia la totalidad del ser, la persona no encuentra satisfacción en nada finito, ni en los valores materiales ni en los espirituales, tampoco en personas finitas; de ahí el continuo, incesante y desasosegado ser en camino y ser más allá de sí del hombre. La persona humana solamente puede alcanzar su cumplimiento definitivo si se encuentra con una persona que sea infinita no solo en su pretensión intencional sino en su ser real, si se encuentra con la persona absoluta. Un concepto adecuado de persona como el irrepetible ahí o lugar del ser lleva por necesidad al concepto de persona absoluta, divina [88]. Si se entiende la persona como la realización singular del ser en conjunto, entonces la categoría de «persona», en su aplicación a Dios, en modo alguno

implica una objetivación de este. Bien al contrario, *la categoría de «persona» puede expresar de un modo nuevo el hecho de que el ser subsiste en Dios de manera singular, de que Dios es, por consiguiente, el* ipsum esse subsistens.

La definición personal de Dios retoma la definición clásica y al mismo tiempo la sobrepuja. Ya no concibe a Dios en el horizonte de la sustancia, no lo define, pues, como sustancia absoluta; antes bien, se mueve en el horizonte de la libertad y piensa a *Dios como libertad perfecta*. Esta definición personal de Dios tiene la ventaja de que resulta más concreta y viva que la abstracta definición metafísica de la tradición. Con ello, también se aproxima más a la imagen bíblica de Dios como Padre. Esto se debe sobre todo a que *personalidad implica* necesariamente *relacionalidad*. En efecto, la persona existe solo como autorrealización desde otra persona y hacia otra persona. En concreto, la persona humana solo puede vivir en la medida en que es aceptada y afirmada por otras personas, en la medida en que recibe amor y simultáneamente ofrece amor; encuentra su cumplimiento en tanto en cuanto se enajena en el amor, a fin de realizar así su infinitud intencional. En el horizonte de la persona, el sentido del ser se manifiesta como amor. Esta tesis tiene una importancia capital para la recta intelección del carácter personal de Dios. El carácter personal de Dios comporta que Dios es el ser subsistente que es libertad en el amor. De este modo, la definición de Dios nos lleva de regreso a la afirmación bíblica: «Dios es amor» (1 Jn 4,8.16).

Por supuesto, *solamente podemos aplicar a Dios la categoría de «persona» en sentido analógico*. Esto no quiere decir que Dios sea menos persona que nosotros, sino que él es persona en un grado incomparablemente mayor. Pero esta afirmación de que Dios es persona en un grado incomparablemente mayor que nosotros tiene que ser distinguida de la tesis de que Dios es suprapersonal. Esta última tesis no dice nada en el fondo, pues «persona» es la categoría más elevada de la que disponemos. Esta categoría puede ser aplicada analógicamente, pero querer trascenderla hacia una dimensión suprapersonal aún más elevada significa abandonar la esfera del discurso razonable y responsable. La esencia de Dios se pierde entonces en lo completamente vago, indeterminado y general. Y de este modo resulta imposible encontrar al Dios bíblico, que responde a un nombre concreto. En sentido positivo, la categoría de «persona» realiza una triple contribución:

1. La categoría de «persona» afirma que Dios *no es un objeto* o cosa que se pueda constatar y fijar; es más bien un sujeto que existe, habla y actúa con indeducible libertad. *La categoría de «persona» salvaguarda, por consiguiente, el carácter no disponible y oculto que Dios conserva en la revelación de su nombre.* Puesto que, según la tradición escolástica, «persona est ineffabilis» (la persona es inefable), precisamente la categoría de «persona» opone resistencia a que Dios sea subsumido en un concepto general, en un sistema. Así pues, la definición de Dios como persona

comporta paradójicamente que en último término no se pueda definir a Dios. *Como persona, Dios es absoluta e inconfundiblemente único*.

2. La categoría de «persona» implica que *Dios no es un predicado*, ni del mundo ni del hombre; insiste en que Dios es sujeto soberano. No es transfiguración ni ideologización del mundo, del ser humano, de ideas, movimientos o intereses cualesquiera. De ahí que no deba ser puesto ideológicamente al servicio de intereses intramundanos; su nombre no ha de ser tomado en vano ni utilizado con intenciones bastardas; antes bien, hay que santificarlo. Por consiguiente, Dios tiene que ser distinguido de los ídolos y las absolutizaciones de realidades mundanas (poder, dinero, sexualidad, fama, éxito, etc.). Formulado en términos modernos: a la fe en Dios de impronta bíblica le compete una *función de crítica de las ideologías*. Por medio de la crítica profética a las idolatrías y absolutizaciones de toda índole que esclavizan a los hombres, la fe en Dios puede servir a la libertad del hombre y velar por la trascendencia de la persona humana [89]. *Justamente el reconocimiento del reinado de Dios comporta la libertad del hombre*. Sin embargo, dado que Dios es un fin en sí y nunca medio para un fin en una medida incomparablemente superior a la de la persona humana, semejante demostración de la relevancia intramundana de la fe en Dios tropieza con un límite infranqueable. El concepto de persona se opone a toda funcionalización de Dios, ya sea con intención afirmativo-conservadora, ya con intención crítico-progresista. Lo primordial no es la importancia que Dios tenga para nosotros, sino *el reconocimiento de la divinidad de Dios por nuestra parte*, la adoración y la alabanza divinas. «Te damos gracias por tu inmensa gloria». Así, el concepto de persona expresa la *gloria y la santidad de Dios*.

3. La categoría de «persona» no solo deja constancia de la singular condición de sujeto de Dios, sino que también afirma que *Dios es la realidad que todo lo determina*. Se toma en serio que Dios no solo es un ser ultramundano ni, por ende, únicamente una realidad personal situada frente al mundo y al hombre; antes bien, está *en todas las cosas*, es posible encontrarlo en todas las cosas y se puede tener relación con él en especial en todos los seres humanos. ¡Pero no basta con ello! En la medida en que se define a Dios, la realidad que todo lo determina, como persona, se define también personalmente al ser en conjunto. Con ello acontece una *revolución en la comprensión del ser*. Lo último y supremo no es la sustancia, sino la relación. Para Aristóteles, la relación es uno de los accidentes que sobrevienen a la sustancia; se trata incluso de lo más débil de todo lo que es. Pero si Dios mismo se revela como el Dios de la alianza y del diálogo cuyo nombre significa ser para nosotros y ser con nosotros, la relación tiene prioridad sobre la sustancia. Entonces es la libre solicitud de Dios por el mundo y por nosotros los seres humanos lo que fundamenta toda sustancialidad intramundana. *Por*

consiguiente, el sentido del ser no está en la sustancia subsistente en sí, sino en el amor que se autocomunica. Con ello, la idea bíblica de Dios no tiene únicamente un significado crítico, sino también un significado positivo. Viene a decir que la persona humana es absolutamente acogida y amada como persona. Dondequiera que haya amor, allí acontece de modo anticipatorio el sentido definitivo de la realidad toda, allí ha llegado ya, fragmentaria y provisionalmente, el reino de Dios. Creer en Dios Padre todopoderoso también significa, pues, creer en la omnipotencia del amor y en su victoria escatológica sobre el odio, la violencia y el egoísmo; y comporta además el deber de vivir de modo tal que ello devenga realidad.

Llegados a este punto se plantea una pregunta absolutamente decisiva para el curso ulterior de nuestra reflexión sobre Dios: ¿qué quiere decir que «Dios es amor»? Tras todo lo dicho hasta ahora, es evidente que no significa que esta frase pueda invertirse para afirmar: el amor es Dios. Quien esto afirma minusvalora la subjetividad divina y vuelve a subordinar a Dios a un universal. Pero la pregunta determinante es: ¿a quién se dirige el amor que Dios mismo es? ¿Es Dios en su amor mera emanación de sí mismo hacia el mundo? ¿Puede existir Dios sin el mundo, como opina Hegel? Pero, en tal caso, ¿seguiría Dios siendo Dios? ¿No es Dios más bien amor en sí, comunicación, autoenajenación en sí? Por tanto, aparte de ser Padre del mundo y de los seres humanos, ¿no es Dios también, y antes de nada, Padre de su Hijo eterno, quien es consustancial a él? Así, la definición de Dios como libertad perfecta en el amor nos remite una vez más de vuelta, al igual que la imagen bíblica de Dios como Padre, a la fundamentación cristológica del discurso bíblico sobre Dios.

1. DH 30.

2. Cf. H. Tellenbach (ed.), *Das Vaterbild in Mythos und Geschichte*, Stuttgart 1976; Id. (ed.), *Das Vaterbild im Abendland*, vols. 1 y 2, Stuttgart 1978; Id. (ed.), *Vaterbilder in den Kulturen Asiens, Afrikas und Ozeaniens*, Stuttgart 1979. Cf. G. Marcel, «Die schöpferische Verpflichtung als Wesen der Vaterschaft», en Id., *Homo Viator. Philosophie der Hoffnung*, Düsseldorf 1949, 132-172 [trad. esp. del orig. francés: *Homo viator: prolegómenos a una metafísica de la esperanza*, Sígueme, Salamanca 2005].

3. Cf. M. Horkheimer, *Kritische Theorie*, vols. 1 y 2, Frankfurt a.M. 1968, aquí vol. 1, 277s; véase también Id., *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*, *op. cit*.

4. Cf. A. Mitscherlich, *Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft. Ideen zur Sozialpsychologie*, München 1963.

5. Son importantes ante todo S. Freud, *Totem und Tabu*, en Id. *Werke* IX, Frankfurt a.M. 1944 [trad. esp.: *Tótem y tabú*, Alianza, Madrid 2011[4]]; Id., *Die Zukunft einer Illusion*, *op. cit.*, 323-380; Id., *Das Unbehagen in der Kultur*, en Id., *Werke* XIV, Frankfurt a.M. 1948, 419-506 [trad. esp.: *El malestar en la cultura*, Folio, Barcelona 2007]; Id., *Der Mann Moses*, en Id., *Werke* XVI, Frankfurt a.M. 1950, 101-246 [trad. esp.: «Moisés y la religión monoteísta», en Id., *Moisés y la religión monoteísta y otros escritos sobre judaísmo y antisemitismo*, Alianza, Madrid 2001].

6. Cf. H. E. RICHTER, *Der Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen*, Hamburg 1979.

7. Cf. T. MOSER, *Gottesvergiftung*, Frankfurt a.M. 1976.

8. Cf. la visión de conjunto que se ofrece en *Concilium* 17/3 (1981) [trad. esp.: *Concilium* 163 (1981): «¿Un Dios Padre?»].

9. Cf. M. DALY, *Beyond God the Father*, Boston 1973.

10. Cf. R. RADFORD RUETHER, *Frauen für eine neue Gesellschaft. Frauenbewegung und menschliche Befreiung*, München 1979.

11. Cf. M. GREIFFENHAGEN, «Emanzipation», en HWPH II, 448s; G. ROHRMOSER, *Emanzipation und Freiheit*, München 1970; R. SPAEMANN, «Autonomie, Mündigkeit, Emanzipation», en *Kontexte* 7, Stuttgart/Berlin 1971, 94-102.

12. Cf. J. B. METZ, «Erlösung und Emanzipation», en L. Scheffczyk (ed.), *Erlösung und Emanzipation* (Quaest. disp. 61), Freiburg/Basel/Wien 1973, 120-140, aquí 121.

13. K. MARX, *Zur Judenfrage*, *op. cit.*, 451-487, aquí 479.

14. H. JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist*, vol. 1: *Die mythologische Gnosis*, Göttingen 1964[3], 219.

15. G. BORNKAMM, «Das Vaterbild im Neuen Testament», en H. Tellenbach (ed.), *Das Vaterbild in Mythos und Geschichte*, *op. cit.*, 136-154, aquí 153.

16. J. W. VON GOETHE, «Der Zauberlehrling», en ID., *Werke* I, Zürich 1961[2], 149ss [una trad. esp. de la balada irónica «El aprendiz de hechicero» puede encontrarse en: http://webdelprofesor.ula.ve/economia/carlosd/Literatura/HECHICERO.pdf].

17. Cf. F. NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft*, en ID., *Werke* II, *op. cit.*, 7-274, aquí 127.

18. Aparte de la bibliografía citada *supra*, cf. sobre todo G. SCHRENK y G. QUELL, «patḗr», en ThWNT V, 946-1016, aquí 948-959.

19. Cf. *supra*, 63s y 206ss.

20. Cf. G. SCHRENK y G. QUELL, «patḗr», art. cit., 950s. Véase también A. WLOSOK, «Vater und Vatervorstellungen in der römischen Kultur», en H. Tellenbach (ed.), *Das Vaterbild im Abendland*, vol. 1, *op. cit.*, 18-54.

21. Cf. G. SCHRENK y G. QUELL, «patḗr», art. cit., 981-1016; W. MARCHEL, *Abba, Père! La prière du Christ et des Chrétiens* (Analecta Biblica, vol. 19a), Rom 1971 [trad. esp.: *Abba, Padre: el mensaje del Padre en el Nuevo Testamento*, Herder, Barcelona 1967]; J. JEREMIAS, *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen 1966 [trad. esp.: *Abba y el mensaje central del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 2005[6]]; L. PERLITT, «Der Vater im Alten Testament», en H. Tellenbach (ed.), *Das Vaterbild in Mythos und Geschichte*, *op. cit.*, 50-101; G. BORNKAMM, «Das Vaterbild im Neuen Testament», en H. Tellenbach (ed.), *Das Vaterbild in Mythos und Geschichte*, *op. cit.*, 136-154.

22. Cf. *supra*, 63s y 206ss.

23. G. SCHRENK y G. QUELL, «patḗr», art. cit., 965.

24. De entre la inmensa bibliografía sobre el tema, cf. H. KLEINKNECHT, G. VON RAD, K. G. KUHN y K. L. SCHMIDT, «basileús», en ThWNT I, 562-595; N. PERRIN, *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus*, London 1963; R. SCHNACKENBURG, *Gottes Herrschaft und Reich. Eine biblisch-theologische Studie*, Freiburg/Basel/Wien 1965[4] [trad. esp.: *Reino y reinado de Dios*, Fax, Madrid 1970]; H. SCHÜRMANN, «Das hermeneutische Hauptproblem der Verkündigung Jesu», en *Gott in Welt* I (FS Karl Rahner), Freiburg/Basel/Wien 1964, 579-607; H. MERKLEIN, *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchung zur Ethik Jesu* (Forschung zur Bibel, vol. 34), Würzburg 1978.

25. Cf. *infra*, 277s.

26. Esto lo ha puesto de relieve sobre todo K. RAHNER, «Theos im Neuen Testament», en ID., *Schriften zur Theologie*, vol. 1, Zürich 1954, 91-167 [trad. esp.: «Theos en el Nuevo Testamento», en ID., *Escritos de teología*, vol. 1, Taurus, Madrid 1963, 93-167].

27. Cf. *Didajé* 1,5 (SC 248, 144s); JUSTINO, *Dialog mit Triphon* 74,1; 76,3; 83,2 y *passim* (*Corpus Apol.* II, ed. Otto, 264ss) [trad. esp.: «Diálogo con Trifón», en *Padres apologetas griegos*, ed. de Daniel Ruiz Bueno, BAC, Madrid 1996[3]]; CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Protreptikos* X,94,3 (SC 2, 162).

28. Cf. ORÍGENES, *Contra Celsum* V,39 (SC 147, 117-121); *In Ioan.* VI,39,202 (SC 157, 158s, 280s).
29. Cf. DH 1-5; difiere solo DH 6.
30. Cf. DH 60, 75, 441, 485, 490, 525, 527, 569, 572, 683, 800 y 1330s.

31. *Didajé* 9,2 (SC 248, 174ss).

32. A. SCHINDLER, «Gott als Vater in Theologie und Liturgie der christlichen Antike», en H. Tellenbach (ed.), *Das Vaterbild im Abendland*, vol. 1, *op. cit*., 55-69, aquí 66.

33. Para todo el problema, cf. J. A. JUNGMANN, *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet*, Münster 1962[2].

34. Cf. PLATÓN, *Timeo* 28c.

35. Cf. A. SCHINDLER, «Gott als Vater in Theologie und Liturgie der christlichen Antike», art. cit., 57s.

36. Cf. JUSTINO, *Dialog mit Triphon*, *op. cit*., 56,15; 60,3; 61,3; 63,3 (*Corpus Apol*. II, ed. Otto, 186s, 210s, 212s y 222s).

37. Cf. W. PANNENBERG, «Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie», en *Grundfragen systematischer Theologie*, *op. cit*., 296-346.

38. Al respecto, véase *infra*, 296ss y 397s.
39. Cf. DH 125s; 150.

40. Cf. JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* 8 (*Die Schriften des Johannes von Damaskus* II, ed. B. Kotter, *op. cit*., 18-31).

41. Cf. AGUSTÍN, *De Trinitate* IV,20 (CCL 50, 195-202); TOMÁS DE AQUINO, *Summa theol*. I q. 33 a. 1.

42. Cf. DH 800 y 1331.

43. Al respecto, cf. Y. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, vol. 3: *La fleuve de vie coule en Orient et en Occident*, Paris 1980, 181-188 [trad. esp.: *El Espíritu Santo*, Libro Tercero: *«Un río de agua viva» (Ap 22,1) fluye de Oriente a Occidente*, Herder, Barcelona 2009[2]].

44. Cf. Orígenes, *In Ioan.* II,20 (SC 120, 220).

45. Cf. Gregorio Nacianceno, *Oratio* II,38 (SC 247, 138-141).

46. Cf. Juan Damasceno, *De fide orth.* 8 y 12 (*Die Schriften des Johannes von Damaskus* II, ed. B. Kotter, *op. cit*., 18-31 y 35s).

47. Agustín, *De Trinitate* IV,20 (CCL 50, 195-202).

48. DH 525 y 568.

49. Cf. Tomás de Aquino, I *Sent*. d. 28 q. 1 a. 1; III d. 25 q. 1 a. 2; *Summa theol*. I q. 33 a. 1; q. 39 a. 5 ad 6.

50. Cf. Buenaventura, I *Sent*. d. 27 p. 1 q. 2 ad 3; d. 28 q. 1-3; d. 29 dub. 1; *Breviloquium* p. 1 c. 3.

51. Basilio, *De spiritu sancto* 6s (SC 17, 126ss).

52. Agustín, *Conf.* VII,10,16 (CCL 27, 103s).

53. Cf. K. Rahner, «Bemerkungen zum dogmatischen Traktat "De Trinitate"», en Id., *Schriften zur Theologie*, vol. 4, *op. cit*., 103-133 [trad. esp.: «Advertencias sobre el tratado dogmático *De Trinitate*», en Id., *Escritos de teología*, vol. 4, *op. cit*., 105-136].

54. Para la exégesis, además de los comentarios bíblicos pertinentes, cf. M. Buber, *Moses*, en Id., *Werke* II, München 1964, 47-66; Th. C. Vriezen, «'Ehje 'ašer 'ehje», en W. Baumgartner et al. (eds.), FS A. Bertholet, Tübingen 1950, 498-512; A. Deissler, *Die Grundbotschaft des Alten Testaments. Ein theologischer Durchblick*, *op. cit*., 48ss.

55. Cf. T. Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Göttingen 1965[4], 33ss.

56. Cf. Filón de Alejandría, *Quod Deus sit immutabilis* 14, en *Philonis Alex. Opera*, ed. P. Wendland, vol. 2, Berlin 1897, 72; *De Vita Mosis* 14, en *ibid*., vol. 4, 136s; *De Abraham* 24, en *ibid*., 28.

57. Cf. Atanasio, *De synodis* 35 (PG 26, 753s); Gregorio Nacianceno, *Oratio* II,45,3 (SC 247, 148); Gregorio de Nisa, *Contra Eunomium* 1,8 (PG 45, 255ss); Hilario, *De Trinitate* I,5 (CCL 62, 4s).

58. Cf. Agustín, *De civ. Dei* VIII,11 (CCL 47, 227s); *De Trinitate* V,10 (CCL 50, 217s).

59. Cf. Atanasio, *De decretis nicaenae synodi* (PG 25, 449); véase también Cirilo de Alejandría, *De Trinitate dialogi* I (PG 75, 672 BD).

60. Cf. Tomás de Aquino, *Summa theol.* I q. 13 a. 11.

61. Tomás de Aquino, *Summa theol*. I q. 13 a. 11.

62. Cf. K. KREMER, *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, Leiden 1966.

63. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theol.* I q. 3 a. 4; q. 7 a. 1 y *passim.*

64. Cf. ID., *Summa c. gent.* p. 1 q. 26.

65. Cf. ID., *Summa theol.* I/II q. 66 a. 5 ad 4.

66. Cf. *ibid.* I q. 3 a. 5.

67. Cf. *ibid.* I q. 8 a. 1.

68. Cf. *ibid.* I q. 9 a. 1s.

69. Cf. *ibid.* I q. 10 a. 1.

70. Cf. *ibid.* I q. 14 a. 5; q. 19 a. 1.

71. Cf. *ibid.* I q. 18 a. 3.

72. Cf. F. LAKNER,«Aseität», en LThK[2] I, 921s.

73. Cf. E. BRUNNER, *Die christliche Lehre von Gott*, Zürich 1960[3], 132s.

74. M. HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, *op. cit.*, 70.

75. Cf. G. SIEWERTH, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Einsiedeln 1959.

76. Cf. J. E. KUHN, *Katholische Dogmatik*, vol. 1/2, *Die dogmatische Lehre von der Erkenntnis, den Eigenschaften und der Einheit Gottes*, Tübingen 1862, 758ss.

77. Cf. H. SCHELL, *Katholische Dogmatik*, vol. 1, Münster 1889, 238ss.

78. Cf. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* B XVI, *op. cit.*, 25.

79. Cf. J. G. FICHTE, *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung*, *op. cit.*, 119-133.

80. Véase *supra*, 78s.

81. Cf. J. G. FICHTE, *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung*, *op. cit.*, 119-133.

82. Cf. K. JASPERS, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München 1962, 236s [trad. esp.: *La fe filosófica ante la revelación*, Gredos, Madrid 1968].

83. Para la teología de la muerte de Dios, cf. J. BISHOP, *Die Gott-ist-tot-Theologie*, *op. cit.*; D. SÖLLE, *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem «Tode Gottes»*, *op. cit.*; ID., *Atheistisch an Gott glauben*, *op. cit.*

84. Cf. H. KÜNG, *Existiert Gott?*, *op. cit.*, 692s.

85. A. M. S. BOECIO, *Liber de persona et duabus naturis* III (PL 64, 1343).

86. RICARDO DE SAN VÍCTOR, *De Trinitate* IV,22.24 (ed. Ribaillier, Paris 1958, 187s y 189s).

87. Cf. M. MÜLLER y W. VOSSENKUHL, «Person», en *Handbuch philosophischer Grundbegriffe* II, München

1973, 1059-1070 [trad. esp.: «Persona», en *Conceptos fundamentales de filosofía* III, *op. cit*., 66-79].

88. Cf. H. Krings, «Freiheit. Ein Versuch, Gott zu denken»: *Philosophisches Jahrbuch* 77/2 (1970), 225-237; Id., «Freiheit», en *Handbuch philosophischer Grundbegriffe* I, *op. cit*., 493-510 [trad. esp.: «Libertad», en *Conceptos fundamentales de filosofía* II, Herder, Barcelona 1979, 472-491]; Id. y E. Simons, «Gott», en *Handbuch philosophischer Grundbegriffe* II, *op. cit*., 614-641 [trad. esp.: «Dios», en *Conceptos fundamentales de filosofía* I, *op. cit*., 584-615].

89. Cf. Vaticano II, *Gaudium et spes* 76.

II:
Jesucristo, Hijo de Dios

1. La pregunta por la salvación, punto de partida del problema de Dios

Al credo eclesial no le interesa Dios en un sentido general cualquiera; lo que le interesa es el Dios de Jesucristo, el Dios que es Padre de nuestro Señor Jesucristo. Por eso, tras confesar a Dios Padre todopoderoso, el credo continúa: «… y en Jesucristo, su Hijo, nuestro Señor». El problema de Dios, por consiguiente, no es separable del problema de Jesucristo. Pero tampoco de Jesucristo, el Hijo de Dios, habla el credo en abstracto; a este contenido central de la fe cristiana le añade su relevancia para nosotros: «… que por nosotros los hombres y por nuestra salvación bajó del cielo». Con ello, el problema de Cristo y, por ende, el problema de Dios se encuentran, a su vez, en el horizonte de la pregunta por la salvación. *Lo que cuenta cristianamente no es tanto el Dios en sí, sino el Dios para nosotros, el Dios de Jesucristo, que es un Dios de los hombres* (cf. Heb 11,16). Un anuncio de Dios y un tratado de Dios que solo hablen de Dios en sí sin decir qué significa él para mí y para nosotros resultarían irrelevantes y serían sospechosos de ideología. De ahí que siempre se trate del Dios concreto, que es la salvación del hombre y cuya gloria consiste en que el hombre viva [1]. Con esta tesis, la confesión de fe cristiana invierte el dogma fundamental de la crítica moderna de la religión: lo que se afirma como esperanza y cumplimiento del ser humano no es que Dios esté muerto, sino que sea un Dios vivo de los hombres.

Sin embargo, quien hace de *la pregunta por la salvación el punto de partida del problema de Dios y de Cristo* se expone de antemano, máxime hoy, a las más serias objeciones. La pregunta es obvia: si Dios existe y es un Dios de los hombres, *¿de dónde viene el mal*, el sufrimiento injusto en sus múltiples formas? ¿Por qué y para qué la explotación y la opresión, la culpa, el miedo, la enfermedad y la muerte, la persecución y la exclusión? ¿Por qué y para qué sobre todo el sufrimiento de niños, que no solo son personalmente inocentes, sino que se ven expuestos de forma directa al sufrimiento? Estas experiencias de sufrimiento inocente e injusto son un argumento contra la fe en Dios existencialmente mucho más fuerte que todos los argumentos basados en la teoría del conocimiento y la epistemología, en la crítica de la religión y la crítica de la ideología,

en la filosofía en general. Constituyen la roca del ateísmo [2]. La formulación más incisiva de este argumento se la debemos a Epicuro: o Dios quiere eliminar el mal pero no puede, y entonces es impotente y no es Dios; o puede eliminarlo pero no quiere, y entonces es malo, más aún, es en el fondo el demonio; o ni quiere ni puede eliminarlo, lo que lleva a las dos conclusiones anteriores a la vez; o bien quiere y puede, pero en tal caso, ¿de dónde procede el mal? [3] El argumento adopta en A. Camus la siguiente forma: «O bien no somos libres y Dios es responsable del mal. O somos libres y responsables, pero Dios no es omnipotente». Todas las sutilezas escolásticas nada han añadido y nada han quitado a la agudeza de esta paradoja [4]. Por eso, después de los espantos y las atrocidades de nuestro siglo, la teología posterior a Auschwitz cree que no es posible hablar ya de un Dios omnipotente y al mismo tiempo bondadoso [5].

Objeciones como las que aquí se blanden contra el mensaje cristiano de la redención del mundo se las planteó al cristianismo desde el principio la *teología judía*: ¿cómo se puede hablar de redención del mundo a la vista de la condición irredenta en la que evidentemente se encuentra el mundo? También la teología judía afirma: Dios es un Dios de los hombres que habla y actúa en la historia. Pero ella «siempre ha sostenido un concepto de redención según el cual esta es entendida como un proceso que se realiza públicamente, en el teatro de la historia y en medio de la comunidad; en una palabra, que se realiza decisivamente en el mundo de lo visible y no puede ser pensada al margen de tales fenómenos visibles»[6]. Para el judaísmo, semejante redención es por el momento solo una esperanza escatológica.

En versión secularizada encontramos esta esperanza en las multiformes utopías modernas, de entre las cuales las más influyentes son la fe evolutiva en el progreso y la utopía marxista revolucionaria del venidero reino de la libertad. Ambas parten de que el ser humano debe tomar en las manos su propio destino y él mismo es el artífice de su suerte. Si se piensa radicalmente hasta el fin, esta idea moderna de la autonomía del ser humano excluye por principio la idea de un mediador y, por ende, de una redención que no sea autorredención y autoliberación [7]. En tal perspectiva, la esperanza en la redención y la liberación por Dios parece reprimir la libertad del hombre, restarle valor a su esfuerzo, más aún, condenarlo a la mera pasividad y el mero aguante, sancionando de este modo el *statu quo* [8]. Parece quitar al ser humano la responsabilidad sobre sí mismo y sobre las situaciones del mundo y no tomarse del todo en serio, a resultas de la idea de representación redentora, semejante responsabilidad.

Entretanto ha quedado patente que la Ilustración moderna partió en el fondo de una imagen abstracta del hombre. No se percató de que *la libertad humana siempre es libertad situada*, de que está invariablemente sujeta a circunstancias fisiológicas, biológicas, sociológicas, económicas y psicológicas, de suerte que uno no la «tiene» sin más, para hacer uso de ella solo cuando así lo desee. La libertad del individuo se halla inserta en una situación universal de perdición. Todo intento de cambiar esta situación

está sujeto él mismo a las condiciones de la perdición. Así se llega a un interminable círculo vicioso de culpa y venganza, de violencia y contraviolencia. Pues tampoco existe revolución alguna que no haya sido traicionada antes o después. A ello se suma la finitud del ser humano, que encuentra su máxima expresión en la muerte. En especial la muerte es un signo de que todas las tentativas humanas de acabar con la situación de perdición en la que viven inmersos los hombres no pueden ser sino fragmentarias y al final siempre fracasan. *El ser humano tan solo puede, en el mejor de los casos, poner coto al mal; los intentos de erradicarlo acaban invariablemente en la violencia y el totalitarismo, lo que constituye asimismo un mal*.

Tal visión del sufrimiento inherente a la condición humana ha transformado la situación de la teología. Si el interlocutor de la teología moderna era en el fondo el no creyente ilustrado, *el interlocutor de la teología contemporánea es el hombre sufriente* que experimenta de manera concreta la situación de perdición existente y, a resultas de ello, cobra conciencia también de la impotencia y la finitud de su condición humana. Este sufrimiento puede adoptar diversas formas: la de la explotación y la opresión, la de la culpa, la enfermedad, el miedo, la persecución, la expulsión y la muerte en sus múltiples manifestaciones [9]. En estas experiencias de sufrimiento no se trata de fenómenos marginales y residuales de la existencia, de los lados sombríos del ser humano, como si dijéramos; se trata más bien de la *condition humaine* en cuanto tal. Con razón afirma Nietzsche que lo que prácticamente determina la jerarquía de las personas es cuánto pueden sufrir [10]. Una teología que parte de la experiencia de sufrimiento de los hombres no parte, pues, de fenómenos fronterizos, sino del centro y de lo más hondo de la condición humana.

Aún hay otra razón por la que *el problema de Dios y el problema del sufrimiento forman una unidad*. Pues no podríamos sufrir a consecuencia de nuestra situación si no tuviéramos una precomprensión al menos implícita de una existencia no dañada, sino lograda y realizada, si no nos preguntáramos al menos implícitamente por la salvación y la redención. Solo porque, como seres humanos, anhelamos la salvación, padecemos a causa de nuestra situación de perdición; solo por eso nos rebelamos contra ella. Si no existiera la «añoranza de lo completamente otro» (M. Horkheimer), nos contentaríamos con lo que es y aceptaríamos lo que no es. Las experiencias de sufrimiento son, pues, experiencias de contraste; justamente en nuestra miseria experimentamos también nuestra grandeza (B. Pascal). De ahí que en la roca del sufrimiento naufrague también el ateísmo, para el que este mundo es todo lo que hay. «Pues tampoco la eliminación de Dios explica el sufrimiento ni mitiga el dolor. El ser humano que, presa del dolor, grita contra el sufrimiento tiene su propia honra, que ningún ateísmo puede robarle» [11].

Condición necesaria para que siga siendo posible la esperanza ante la situación universal de sufrimiento y perdición, para que el ser humano no renuncie a su dignidad ante tanta injusticia que clama al cielo, es que quepa la posibilidad de un nuevo comienzo

indeducible de las condiciones de nuestra situación presente, que exista una instancia que, situada por encima de toda injusticia, diga al final de la historia la última palabra. Tomás de Aquino formuló esta idea con inaudita audacia intelectual, invirtiendo la tesis de que el mal es un argumento contra Dios: «Quia malum est, deus est» (Dios existe porque existe el mal) [12]. Pues *la esperanza a la vista de la desesperación solo es posible desde la redención* [13]. Querer salvar un sentido absoluto al margen de Dios sería vano [14].

Así pues, el problema de Dios y el problema del sufrimiento constituyen una unidad. *Pero el problema del sufrimiento transforma también el problema de Dios*. Tradicionalmente, el intento de plantear el problema de Dios teniendo presente el problema del sufrimiento se denomina *teodicea* [15]. Este término lo introdujo Leibniz [16]; sin embargo, la cuestión que designa es bastante más antigua. Siempre se trata de justificar a Dios a la vista del mal. Los presupuestos de la fe cristiana llevan a excluir de antemano dos posibles soluciones, ya que ambas destruyen de raíz el concepto cristiano (en realidad, todo concepto racional) de Dios: la atribución del mal a Dios mismo (monismo) y la atribución del mal a un principio malo originario independiente de Dios (dualismo). Ya Platón sabía que de Dios puede proceder solo bien [17]. Con tanta mayor razón debe la teología cristiana, que define a Dios como libertad absoluta en el amor, excluir, pues, tanto el dualismo, que restringe el carácter absoluto de la libertad divina, como el monismo, que cuestiona el amor. Así, Dios únicamente puede permitir el mal –esta era la tesis– en aras del bien, como medio para el fin de la providencia divina y el orden del cosmos. Por consiguiente, Dios consiente el mal ya como castigo por la culpa, como prueba y aquilatamiento del ser humano, ya con el fin de que se exprese toda la riqueza y diversidad del cosmos y resplandezca la belleza del bien [18]. Últimamente se intenta de manera análoga entender el mal como inevitable producto secundario de la evolución [19]. Quien más lejos va en esta dirección es Leibniz, que de este modo quiere demostrar que el mundo existente es el mejor de todos los mundos concebibles, justificando así a Dios. Pero bajo esta forma optimista, la teodicea apenas puede distinguirse ya de una visión pesimista, más aún, trágica del mundo. La finitud ha de ser concebida como mal metafísico y, en este sentido, «malignizada», mientras que el mal, entendido como servicio al bien, resulta en último término «desmalignizado». Sobre todo, semejante instrumentalización del mal pasa por alto la libertad humana y, en el fondo, no la toma en serio. ¿Dónde queda aquí el respeto al sufrimiento del individuo, que no es un caso cualquiera de lo universal ni tampoco un mero momento del orden cósmico, por grandioso que este sea? D. Sölle ha calificado de sadismo teológico estos intentos de resolver el problema de la teodicea [20]. Sea como fuere, Dostoievski objetó con razón que tal armonía se paga a un precio demasiado alto: «Pero yo, por eso, me apresuro a devolver mi entrada» [21].

A pesar de esta crítica, de la teodicea tradicional merece la pena retener la idea de que el mal, por atroz que sea, no es sino una realidad secundaria, que solo es posible por

la negación del bien y únicamente resulta experimentable como mal en el horizonte del bien. Sin embargo, esta idea fundamental, en sí correcta, requiere una considerable profundización en comparación con las teorías tradicionales. Pues la relativización del mal respecto del bien no permite una nivelación armonizadora y mucho menos una compensación recíproca de mal y bien; antes al contrario, pone de manifiesto el carácter contradictorio del mal. En virtud de este su intrínseco carácter contradictorio, el mal, a la postre, no es ciertamente la nada, pero sí una realidad negativa en sí [22]. De ahí que, según la Escritura, el pecador pierda su derecho a la existencia y merezca la muerte. Pero esto significa: *el problema no es la justificación de Dios, sino la justificación del pecador*. Ya solo el hecho de que el pecador siga vivo pese a su pecado muestra que el pecado está ya siempre englobado en un amor siempre mayor, que, justo en la medida en que acoge y justifica al pecador, desenmascara al mal en su negatividad y lo supera. Precisamente la identificación con el pecador aniquila el pecado, en tanto en cuanto este es superado desde dentro mediante el bien. Con ello se hace patente, en el modo de la esperanza, una respuesta al problema del mal y del sufrimiento que, cabalmente en tanto en cuanto se toma en serio tanto al hombre pecador como al hombre sufriente, redime el pecado y el sufrimiento por medio del amor siempre mayor. Es la esperanza en el acontecimiento del amor absoluto, que se identifica con el sufrimiento y con las personas sufrientes en el mundo. *La pregunta por el Dios para los sufrientes es la pregunta por la compasión –entendida en el sentido literal de la palabra– de Dios, por la identificación de Dios con el sufrimiento y la muerte del ser humano*.

Con ello se hace manifiesto el entrelazamiento del problema de Dios, el problema de la salvación y el problema de Cristo. Y así resulta patente desde la esencia de la cuestión que, para la fe cristiana, Jesucristo –o más exactamente, la cruz de Jesucristo– se convierte en el lugar en el que todo se decide en lo concerniente al problema de Dios. *Por eso, el problema de Dios, cuando se plantea de forma concreta a la vista del mal y del sufrimiento, solamente tiene respuesta desde un punto de vista cristológico y estaurológico (de* staurós*, «cruz») como* theologia crucis. En la medida en que intenta llevar a cabo esto, la fe cristiana no responde a la pregunta por el sentido del sufrimiento con ayuda de un orden cósmico abstracto. El bien al que Dios lo ordena todo tiene más bien, según la Biblia, un nombre concreto: Jesucristo, para quien todo ha sido creado y en quien todo tiene su consistencia (cf. Col 1, 16s). Él es la meta concreta a la que está predestinada la realidad entera (cf. Ef 1,4); en él quiere Dios recapitularlo todo al final (cf. Ef 1,10), con vistas a ser «todo en todo» (cf. 1 Cor 15,28).

2. El anuncio de la salvación por medio de Jesucristo

La promesa mesiánica de salvación en el Antiguo Testamento

Los Hechos de los Apóstoles anuncian que Jesucristo es el Mesías o, dicho con un término de origen griego, el Cristo (cf. Hch 17,3; 18,5 y *passim*). Con ello, Jesús de Nazaret es anunciado como el cumplimiento de la expectativa mesiánica del Antiguo Testamento y como el salvador escatológico. Esta conciencia mesiánica ha impregnado hasta tal punto el cristianismo que la originaria confesión de fe: «Jesús es el Cristo», terminó convirtiéndose con el tiempo en un nombre propio: «Jesucristo». En consecuencia, a los seguidores de Jesús de Nazaret se les empezó a conocer ya pronto como «cristianos» (cf. Hch 11,26), o sea, como la gente del Mesías. A consecuencia de esta convicción mesiánica, la interpretación cristológica del Antiguo Testamento devino fundamental tanto para el Nuevo Testamento como para la exégesis de la Iglesia antigua y medieval.

La impugnación que ya el judaísmo hizo de semejante uso cristológico del Antiguo Testamento fue retomada de modo nuevo por la crítica moderna de la Biblia. La exégesis bíblica opina hoy mayoritariamente que la esperanza mesiánica no constituye más que una rama secundaria, una línea accesoria del Antiguo Testamento, en modo alguno el centro de este y la clave para su comprensión. El centro del Antiguo Testamento lo ocupa más bien la promesa de que Dios mismo será la salvación de su pueblo; así pues, lo que importa es la llegada de Dios y de su reino, no la llegada del Mesías. En conjunto, la crítica moderna de la Biblia parte de un segundo supuesto. Según dicho supuesto, Jesús se entendió a sí mismo en el horizonte del Antiguo Testamento, pero no como Mesías, por lo que tampoco se anunció como tal [23]. Si ambos extremos son ciertos, se plantea de forma acuciante la pregunta por la continuidad entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, más aún, la pregunta por la continuidad entre Jesús y el cristianismo, tal como lo atestigua el Nuevo Testamento. ¿Pertenece Jesús al judaísmo, como afirman –desde presupuestos totalmente distintos entre sí– M. Buber y R. Bultmann? [24] Pero ¿cómo se legitima entonces el cristianismo si no puede remitirse al Antiguo Testamento ni al propio Jesús?

Lo que está claro es que la pretensión mesiánica del cristianismo plantea necesariamente la pregunta por la relación entre la venida de Jesucristo y la de Dios. *La pregunta mesiánica tan solo tiene respuesta si se plantea a un tiempo la pregunta por la relación de Jesús con Dios y, por tanto, el problema de Dios*.

Esta pregunta no se puede responder partiendo únicamente de pasajes aislados del Antiguo Testamento, pues las profecías mesiánicas seguras no son muy abundantes en el

Antiguo Testamento. Las cosas cambian si, con H. Gese, se parte del *nexo entre el testimonio global del Antiguo Testamento y el del Nuevo Testamento* [25]. Desde la estructura básica de la revelación bíblica es fundamental la *figura de un mediador de la revelación*. De la revelación bíblica forma parte la relación personal de tú a tú de Dios con los seres humanos, en la que estos, conforme a la ley de la representación, se hallan representados por individuos. La historia de la revelación determinada por la idea de representación entró en una nueva fase con la *institución de la monarquía davídica*. En efecto, la tradición veteroisraelita partía de la experiencia del éxodo, de la liberación de la esclavitud bajo la monarquía egipcia; de ahí que fuera originariamente antimonárquica (cf. Jue 9,8-12; 1 Sm 8,1-22). Pero entretanto la monarquía davídica se había revelado como pacificadora hacia dentro y hacia fuera. Así, la realeza pudo ser entendida como institución de la acción salvífica de Yahvé, más aún, «como garantía institucional de la historia de liberación del pueblo iniciada por el propio Yahvé»[26]. En las profecías de Balaán (cf. Nm 24) y Natán (cf. 2 Sm 7), pero sobre todo en los salmos reales (cf. Sal 2, 45, 72, 89 y 110), se legitima teológicamente la monarquía. Esto aconteció enlazando –o al menos por analogía– con la ideología monárquica de Oriente: al rey se le daba el título de hijo de Dios y era entronizado como tal; se le adjudicaba la tierra entera como ámbito de dominio; y, por último, se le prometía la supremacía sobre todos sus enemigos. Que tales influencias del entorno penetraran en Israel solo fue posible porque en la propia tradición se habían ido configurando planteamientos análogos que posibilitaron la asimilación y pudieron ser interpretados y nombrados con ayuda de lo asimilado. A la influencia exterior debe corresponder, por consiguiente, una preparación interior. H. Gese ve este punto de contacto en la tradición de Sión. Con el traslado del arca de la alianza a Sión, Dios toma posesión de un territorio determinado y entra en el espacio de este mundo; así, deviene terrenal y habita condescendientemente en la tierra. Por eso, el hijo de David entronizado en Sión es a un tiempo hijo de Dios. Sin embargo, la Biblia, a diferencia de las culturas circundantes, no entiende la filiación divina en sentido físico, sino en relación con la fe histórica en la elección, esto es, en un sentido desmitologizado, cuya mejor caracterización sería la de adopcionista [27].

Con la entronización y adopción como hijo de Dios, todo rey davídico era, sin embargo, envuelto, por así decir, en un manto que le quedaba demasiado grande. Entre las relaciones de poder reales y la pretensión de poder elevada existía un marcado contraste. De ahí que en toda entronización hubiese que plantear la pregunta: ¿eres tú el que ha de venir o debemos esperar a otro? De este modo, la monarquía davídica remite más allá de sí misma: era promesa de un cumplimiento futuro y casi por necesidad tenía que engendrar expectativas mesiánicas. No podía por menos de suscitar la esperanza en un nuevo hijo de David que fuera en realidad el Hijo de Dios y el definitivo pacificador y salvador universal [28].

En sentido estricto y propio, la *esperanza mesiánica* no nació hasta después de la

catástrofe que supuso la destrucción de Jerusalén y después de la desaparición de la monarquía histórica; fue fruto de las dificultades del exilio. A la sazón tuvo lugar una abarcadora escatologización de todas las ideas de salvación. Los grandes hechos salvíficos del pasado –el éxodo, la alianza del Sinaí y el establecimiento de la monarquía davídica– fueron proyectados al futuro de modo intensificado [29]. Vista desde esta situación originaria, la idea mesiánica no representa una legitimación de las relaciones de poder existentes, sino más bien un contrapunto crítico-utópico de las experiencias que Israel tuvo que vivir tanto con sus reyes históricos como con las instituciones políticas de las potencias que sucesivamente lo ocuparon[30].

Las expectativas mesiánicas adoptaron en particular formas diversas. La más importante es la *profecía del Emmanuel* en Isaías. La promesa que se le hizo al rey Acaz de que la doncella quedaría encinta y daría a luz a un hijo (cf. Is 7,14) era originariamente una amenaza de juicio contra la incrédula casa de David; de ahí surgió más tarde la promesa salvífica de un nuevo rey mesiánico. «Porque un niño nos ha nacido, nos han traído un hijo: lleva el cetro del principado y se llama Consejero maravilloso, Guerrero divino, Jefe perpetuo, Príncipe de la paz. Su glorioso principado y la paz no tendrán fin, en el trono de David y en su reino; se mantendrá y consolidará con la justicia y el derecho, desde ahora y por siempre» (Is 9,5s). Is 11,2 añade la promesa del Espíritu; a la paz entre las naciones se suma la visión de una paz cósmica universal (cf. Is 11,6-9). El profeta *Zacarías* retoma esta esperanza en un príncipe de la paz justo, no violento, humilde y pobre: «Alégrate, ciudad de Sión: aclama, Jerusalén; mira a tu rey que está llegando: justo, victorioso, humilde, cabalgando un burro, una cría de burra Dictará paz a las naciones; dominará de mar a mar, del Gran Río al confín de la tierra» (Zac 9,9; cf. Jr 23,5; Miq 5,1s). Esta tendencia espiritualizadora originó una doble expectativa mesiánica: junto al Ungido davídico aparece el Mesías sacerdotal (cf. Zac 4,1-14), una esperanza que más tarde pervivió entre la gente de Qumrán. En *Ezequiel*, la promesa de que el propio Yahvé será el pastor escatológico de su pueblo va asociada a la promesa del nombramiento de un único pastor, un siervo de David (cf. Ez 34,23). Solo en la *época de la persecución de los macabeos* adopta progresivamente la expectativa mesiánica los rasgos de una figura personal. El Mesías es visto a la sazón como combatiente, más aún, como mártir (cf. Zac 13,7). Junto a él aparece el Mesías fariseo observante de la ley [31]. Por último, en la *literatura apocalíptica*, comenzando por Daniel 7, la figura del Mesías se funde con la del apocalíptico Hijo del hombre. Se trata del artífice no solo de una nueva época, sino de un nuevo eón, o sea, de un comienzo radical, cualitativamente nuevo, no ya nacional, sino cósmico-universal, tras el colapso total del antiguo eón. Según los discursos metafóricos del libro de Henoc, este Hijo del

hombre estará dotado del espíritu de sabiduría (cf. ya Eclo 24,10ss) [32].

Así, en la expectativa mesiánica convergen todas las grandes líneas de la tradición veterotestamentaria: davidismo, profetismo, teología sapiencial y apocalíptica. Todos estos movimientos alcanzan su meta en Jesús el Cristo, el Mesías pobre, no violento, humilde y sufriente, el venidero Hijo del hombre que, en su condición de Logos, es la Sabiduría en persona. En él, Dios ha cumplido definitivamente la promesa de Sión; en él, Dios ha entrado de una vez por todas en la historia, a fin de establecer su señorío como reino de la libertad en el amor. *Jesucristo es suma y al mismo tiempo superación de la esperanza veterotestamentaria* [33]. Así pues, ¿qué es lo nuevo del Nuevo Testamento, lo específicamente cristiano?

La conducta y la predicación de Jesús de Nazaret

En la actualidad existe entre los exégetas un amplio consenso sobre el hecho de que la cristología neotestamentaria [34] tiene su punto de partida y su verdadero fundamento en la fe de los discípulos en que Jesús el Crucificado había sido resucitado de entre los muertos. Según esto, antes de la Pascua no existía aún una explícita profesión de fe cristológica. Todos los títulos cristológicos de majestad que aparecen en la Biblia –Cristo (Mesías), Redentor, Siervo de Dios, Hijo de Dios, etc.– son confesiones de fe pospascuales que el propio Jesús nunca reclamó de forma expresa para sí. Una excepción la constituye el sintagma «Hijo del hombre», que en los evangelios solamente aparece, salvo en una ocasión, en labios de Jesús, pero no fue recogido en los credos posteriores.

En el centro de la predicación y de la conducta del propio Jesús no se encuentra su persona, sino el venidero reinado de Dios. Mc 1,14 resume certeramente este contenido central y englobante del resto de la conducta y la predicación de Jesús: «Se ha cumplido el plazo y está cerca el reinado de Dios. ¡Arrepentíos y creed en la buena noticia!». Ya se ha intentado con frecuencia desplazar el mensaje sobre el reino de Dios del lugar central que ocupa en la predicación de Jesús. Según A. Harnack, lo que le interesa a Jesús es Dios Padre y el valor infinito del alma humana [35]. En opinión de H. Conzelmann, la predicación de Jesús, la doctrina de Dios, la escatología y la ética se yuxtaponen de forma relativamente inconexa [36]. Sin embargo, cabe mostrar que todos estos temas guardan relación intrínseca con el mensaje de Jesús sobre el reino de Dios y que este constituye el centro y el marco de toda la predicación de Jesús [37].

En el Antiguo Testamento, la expresión «reino de Dios» es una construcción abstracta relativamente tardía para la oración «Yahvé reina» (cf. Sal 93,1; 96,10; 97,1;

99,1) [38]. De ahí resulta que el reinado de Dios no tiene que ver primordialmente con un reino en el sentido de un territorio dominado por Dios, sino con la soberanía o el señorío fáctico de Dios en la historia, con la revelación de la divinidad de Dios. Ya en el Antiguo Testamento, esta soberanía de Dios aparece asociada con el reinado de la justicia, la paz y la vida. El concepto de reinado o reino de Dios recoge, pues, toda la historia veterotestamentaria de la promesa y la esperanza. Jesús la hace suya conscientemente: «Ciegos recobran la vista, cojos caminan, leprosos quedan limpios, sordos oyen, muertos resucitan, pobres reciben la buena noticia; y ¡dichoso el que no tropieza por mi causa!» (Mt 11,5). Pero Jesús vincula su mensaje sobre el reino de Dios con la idea apocalíptica de un nuevo eón. La asociación de estas dos nociones se hace patente en el hecho de que Jesús describe el reino de Dios como un ámbito salvífico que se puede heredar (cf. Mt 25,34) y en el que es posible entrar (cf. Mc 9,46). Con la asimilación de esta noción apocalíptica se alcanza un doble logro. Por una parte, resulta manifiesto que el reinado de Dios es obra propia y exclusivamente divina, algo que nosotros no podemos planificar ni hacer; no es un mundo mejor, sino el mundo nuevo. Por eso tampoco se trata de un bien supremo ni del reino del espíritu y la libertad, como quería la teología liberal; ni de una utopía social y política, como en ocasiones pretenden la antigua y la nueva teología política. Por otra parte, el mensaje sobre el reinado de Dios, en especial cuando es entendido en el horizonte apocalíptico, no solo retoma la pregunta y la esperanza de Israel, sino también la pregunta de la humanidad por la paz, la libertad, la justicia y la vida. Es el comienzo radicalmente nuevo que solo Dios puede llevar a cabo, pero esto nuevo da cumplimiento a lo antiguo de un modo sobrepujante. *La revelación de la divinidad de Dios comporta a un tiempo la realización de la humanidad del hombre, la salvación del mundo*. Por eso, en el contexto de su predicación del reino de Dios, Jesús puede, sobre todo en sus parábolas, redescubrir el mundo como creación y anunciar a Dios como el Señor de la realidad toda. Los milagros de Jesús, cuyo núcleo histórico resulta innegable, son signo y anticipación de este mundo nuevo, reconciliado y sanado.

Que el reinado de Dios se deba por entero a Dios y suponga la salvación del mundo no significa que la acción divina coarte la acción humana; la llegada del reinado de Dios suscita, posibilita y libera la acción del hombre. Eso no quiere decir que podamos planificar, hacer, edificar el reinado de Dios. Eso es obra del propio Dios. Pero en cuanto acción salvífica de Dios para el ser humano, cuenta también con este. La llegada concreta del reinado de Dios está, por eso, asociada a la conversión y a la fe. La respuesta del ser humano es un elemento constitutivo de la llegada del reinado de Dios. Este no se haría realidad en nuestra historia si no se hiciera realidad en los corazones, y eso quiere decir también: en la libertad de la fe. Así, el reinado de Dios es *por entero obra de Dios y por entero obra del ser humano.* Pero no es una acción violenta; llega en la medida en que el hombre acepta el don y él mismo se da a los demás. El reinado de Dios consiste en la llegada al mundo del amor no violento de Dios.

Con ello estamos ya ante *la novedad de la predicación jesuánica del reino de*

Dios. Jesús anuncia el reinado de Dios *no bajo el signo del juicio*, como Juan el Bautista, *sino bajo el signo de la gracia, el perdón, la compasión y el amor*. Anuncia a Dios como Padre que ama a los seres humanos, perdona los pecados y vuelve a hacer hijos suyos a los pecadores (cf. Lc 15). Este amor compasivo e indulgente de Dios es incondicional. Es verdad que Jesús se sabe enviado solamente a Israel; pero la incondicionalidad de la salvación por él anunciada es el apoyo objetivo y el punto de partida que tras la Pascua llevó a la predicación misionera, la cual desligó la salvación de las condiciones de pertenencia a Israel y, por ende, también de la ley judía. Así, aunque no había conocido en persona a Jesús, *Pablo* lo entendió a la perfección vertiendo el mensaje jesuánico de la *basileía* en el anuncio de que la justicia de Dios se alcanza únicamente por la fe. De otro modo, también *Juan* entendió correctamente el sentido de la predicación de Jesús cuando condensó todo en la frase: «Dios es amor» (1 Jn 4,8.16).

Lo nuevo en el mensaje de Jesús no es solo su contenido, sino sobre todo el hecho de que él vincula inseparablemente su «causa», el reino de Dios, a su persona. Una y otra vez se dice «ahora», «hoy» (cf. Lc 4,21; 10,23s; Mt 11,5). Donde mejor se expresa el nexo entre la opción frente a su persona y su mensaje y la decisión escatológica del Hijo del hombre cuando este venga a juzgar es en Mc 8,38: «Si uno se avergüenza de mí y de mis palabras ante esta generación adúltera y pecadora, el Hijo del Hombre se avergonzará de él cuando venga con la gloria de su Padre y acompañado de sus santos ángeles». En la opción por la fe o por la incredulidad tiene lugar ya ahora el juicio escatológico. En la conducta de Jesús, en su predicación y en toda su persona está ya activa y presente la «causa» de Dios; en él culmina el movimiento descendente que se dibuja en todo el Antiguo Testamento. En Jesús, Dios entra de una vez por todas en el espacio y el tiempo de este mundo. Por eso se cumplen en él tanto las expectativas davídicas de un reino escatológico como las promesas proféticas.

Aunque Jesús no reivindica explícitamente para sí ningún título cristológico de majestad y, sobre todo, nunca habla de sí como Hijo de Dios, esta pretensión se expresa implícita e indirectamente de manera en extremo impresionante. Esta *cristología indirecta de Jesús* se puede mostrar de varias formas.

Un *primer camino* arranca de la *predicación de Jesús*. A primera vista, Jesús se conduce como un rabino, un profeta o un maestro sapiencial. Sin embargo, una mirada más detenida descubre diferencias características entre él y los tres grupos recién mencionados. Es evidente que ya los contemporáneos de Jesús se percataron de tales diferencias. Asombrados, se preguntaban unos a otros: «¿Qué significa esto? ¡Una enseñanza nueva, con autoridad!» (Mc 1,22.27 y *passim*). Cuando contrapone a la palabra del Antiguo Testamento su «pero yo os digo» (cf. Mt 5,22.28 y *passim*), Jesús no pretende solo interpretar vinculantemente la ley veterotestamentaria, sino que al

mismo tiempo la sobrepuja. Con el «pero yo os digo» coloca Jesús su propia palabra junto a –más aún, por encima de– «lo que se dijo a los antiguos», o sea, lo que Dios mismo dijo en la antigua alianza. En consecuencia, con el «pero yo os digo» asegura Jesús que él está pronunciado la palabra definitiva de Dios. Sin embargo, Jesús habla de forma distinta a como lo hacen los profetas. A diferencia de estos, nunca dice: «Así habla el Señor», «oráculo de Yahvé». A diferencia de los profetas, Jesús no diferencia entre la palabra de Dios y su propia palabra. Él dice sencillamente: «Amén, amén, pero yo os digo». Salta a la vista que se entiende a sí mismo *como boca parlante de Dios, como voz de Dios*. Para el judaísmo, esto representa una pretensión inaudita.

Un *segundo camino* para mostrar la cristología implícita del propio Jesús consiste en partir de *su actividad y su conducta*. Uno de los rasgos mejor atestiguados de la actividad de Jesús es que acostumbraba a compartir mesa con pecadores y publicanos; que trataba, por tanto, con aquellos que a la sazón eran calificados de impíos. Por eso se le tildaba de amigo de pecadores y publicanos (cf. Mt 11,19). Solo indirectamente tiene esto que ver con la crítica y el cambio social. La comensalía comporta en Oriente comunidad de vida y, en el judaísmo en particular, comunidad ante el rostro de Dios. En el fondo, cada comida es una prenda del banquete escatológico y de la comunión escatológica con Dios. Así, también las comidas de Jesús con publicanos y pecadores son comidas escatológicas, celebración anticipada del banquete salvífico del tiempo postrero. Por consiguiente, cuando Jesús admite a pecadores a su mesa, indirectamente los está admitiendo también en la comunión con Dios. Esta conducta de Jesús con los pecadores implica de nuevo una inaudita pretensión cristológica. Jesús mismo lo expresa indirectamente: cuando es criticado por el trato que dispensa a los pecadores (cf. Lc 15,2), cuenta la parábola del hijo pródigo, que en realidad es una parábola sobre el indulgente amor de Dios (cf. Lc 15,11-32). *Así pues, Jesús identifica su proceder con la forma en que Dios actúa con los pecadores. Jesús actúa como alguien que ocupa el lugar de Dios*. En él y a través de él acontecen el amor y la compasión divinos. Desde aquí ya no hay mucha distancia a la frase que leemos en el Evangelio de Juan: «Quien me ve a mí ve al Padre» (Jn 14,9).

Existe un *tercer camino* para poner de manifiesto la existencia de una cristología implícita en el Jesús terreno: *la llamada de Jesús al seguimiento*. Históricamente resulta difícil negar que Jesús reunió a su alrededor a un grupo de discípulos y que, en particular, la elección de los Doce se remonta a él. En este sentido, Jesús se comporta al principio como un rabino judío que reúne discípulos en torno a su persona. A pesar de ello, existen significativas diferencias entre el discipulado de los rabinos y el discipulado de Jesús. La diferencia se hace patente ya en el hecho de que no se puede solicitar ser admitido en el círculo de discípulos de Jesús; Jesús elige libre y soberanamente a «los que quiso» (cf. Mc 3,13). Ni tampoco se trata, como en el caso de los rabinos, de una relación maestro-discípulo temporal, que solo dura hasta que el antiguo discípulo se convierte él mismo en

maestro. Aquí no hay más que un maestro (cf. Mt 10,24s; 23,8). Por eso, el vínculo de los discípulos de Jesús con su maestro es más abarcador que el que los discípulos de los rabinos tenían con estos: comparten su vida itinerante, su desarraigo y su arriesgado destino. Se trata de una completa comunidad de vida, de una comunidad de destino con todas las consecuencias. La opción por el seguimiento implica al mismo tiempo la ruptura de todos los demás vínculos, «abandonarlo todo» (cf. Mc 10,28); en último término hay que jugarse la vida, correr el riesgo de acabar en el patíbulo (cf. Mc 8,34). *Un seguimiento así de radical y exigente equivale a una confesión de fe en Jesús* e implica, por tanto, una cristología. Esta cristología del seguimiento muestra simultáneamente que no solo existe una continuidad objetiva en la confesión de fe entre el tiempo prepascual y el pospascual, sino también una continuidad sociológica entre el círculo de discípulos prepascual y el pospascual.

¡Hay, por último, un *cuarto camino*! El más importante indicio de la existencia de una cristología indirecta en el propio Jesús radica en *la forma en que este se dirige a Dios.* Difícilmente puede negarse que Jesús se dirigió a Dios como *abbá* y que la manera en que lo hacía es distintiva de él. Pero también resulta significativo que siempre distinga entre «mi Padre» (cf. Mc 14,36 par; Mt 11,25 par) y «vuestro Padre» (cf. Lc 6,36; 12,30.32) o «vuestro Padre celestial» (cf. Mc 11,25 par; Mt 23,9). Nunca se incluye en el mismo saco que sus discípulos diciendo: «Nuestro Padre». El padrenuestro no representa una objeción a lo anterior, pues es introducido con las palabras: «Cuando oréis, decid así» (Lc 11,2; Mt 6,9). Este uso lingüístico se mantiene de forma consecuente en todos los estratos neotestamentarios hasta llegar a la formulación clásica del Evangelio de Juan: «Mi Padre y vuestro Padre» (Jn 20,17). Hay buenas razones para atribuir esta distinción, por lo menos en lo que hace al contenido, al propio Jesús. Este exclusivo «mi Padre» deja traslucir una relación singular e intransferible de Jesús con Dios. *En este uso lingüístico se visibiliza la especial conciencia de filiación que tenía Jesús*. Con independencia de que reclamara o no de forma explícita para sí el título de «Hijo», en esta forma de hablar se expresa implícitamente que, si bien todos somos hijos de Dios (cf. Mt 5,9.45), él lo es de un modo especial y singular. Él es *el* Hijo, aquel que a los demás nos hace hijos e hijas de Dios.

Sin embargo, con este acceso indirecto a la cristología de filiación no solo se vuelve a fundamentar y justificar históricamente la tradicional cristología dogmática, que también es la cristología del testimonio pospascual del Nuevo Testamento. Antes bien, dicho acceso a la cristología de filiación nos proporciona objetivamente *un nuevo enfoque cristológico*. Esto es cierto en un doble sentido. *En primer lugar*, a diferencia de la cristología calcedonense de las dos naturalezas, ya no partimos de la pregunta por la relación entre la naturaleza humana y la naturaleza divina en Jesucristo; antes al contrario, vemos la doctrina de las dos naturalezas fundada indirectamente y por lo que

concierne al contenido en la relación de Jesús con su Padre [39]. Pues Jesús, en su condición de Hijo, procede radicalmente de Dios y depende radicalmente de él. El hecho de que Jesús esté volcado (*Hinwendung*) hacia el Padre presupone la solicitud (*Zuwendung)* del Padre para con Jesús. La relación de Jesús con el Padre implica una relación previa del Padre con él: la autocomunicación de Dios a Jesús. *En consecuencia, la posterior cristología de filiación no es sino interpretación y traducción de lo que ya estaba ocultamente presente en la obediencia y entrega filial de Jesús*. Lo que Jesús vivió ónticamente antes de la Pascua fue interpretado ontológicamente después de la Pascua. ¡Y no solo eso! El nuevo enfoque de una cristología indirecta nos permite, *en segundo lugar*, *vincular entre sí*, ya desde el comienzo, *cristología y soteriología*. En efecto, Jesús es el modo de existencia del amor de Dios que se comunica y difunde a sí mismo; y lo es para nosotros. El ser de Jesús es, por tanto, inseparable de su misión y su servicio; y a la inversa, su servicio presupone su ser. *El ser y la misión, la cristología esencial y la cristología funcional no pueden ser contrapuestas; ni siquiera pueden ser separadas, se condicionan mutuamente. La función de Jesús, su existencia para Dios y para los demás constituye al mismo tiempo su esencia.*

Así, la cristología indirecta del Jesús terreno es una síntesis personal de su mensaje sobre el venidero reinado de Dios como reinado del amor. Él es ese reinado de Dios en persona. De ahí que en adelante ya no se pueda hablar de Dios obviando a Jesús: *Dios se define en Jesús de modo escatológico-definitivo como el Padre de Jesucristo; por eso, Jesús forma parte de la esencia eterna de Dios*. Jesús es, en persona, la interpretación definitiva de la voluntad y la esencia de Dios. En él, Dios ha entrado de una vez por todas en la historia.

Por último, aún es necesario mencionar una tercera «innovación» en la actividad y la predicación de Jesús, quizá la innovación decisiva: *la cruz*. El carácter revolucionariamente novedoso y realmente escandaloso de la cruz para judíos y griegos (cf. 1 Cor 1,23) se hace patente cuando se considera la expectativa mesiánica judía popular y el desprecio y la repulsión que los romanos sentían ante el castigo de la muerte en cruz [40]. Es cierto que numerosos exégetas opinan hoy que Jesús no entendió su muerte como acontecimiento salvífico [41]. Frente a ello cabe señalar que la muerte violenta de Jesús es consecuencia de su actividad y de su predicación. Jesús presintió seguramente la posibilidad de un final violento. La animosidad de sus adversarios y su intención de tenderle trampas eran demasiado manifiestas. Jesús tenía en mente el destino de los profetas, sobre todo el destino del Bautista. Conocía los cánticos veterotestamentarios del siervo de Dios del Deuteroisaías, así como el motivo tardo-judío de la muerte del justo (cf. Sab 2,20) y su significado expiatorio (cf. 2 Mac 7,18.37s; 4 Mac 6,28s; 17,22). Puesto que él entendió su existencia entera como obediencia al Padre y servicio a los seres humanos, parece obvio pensar que hizo uso de estas posibilidades

de interpretación que le venían dadas. ¿De qué modo cabe explicar si no que la comunidad primitiva anunciara ya muy pronto la cruz como hecho redentor? Esto aconteció sobre todo en la tradición de la última cena (cf. Mc 14,22-25 par; 1 Cor 11,23-25) y en el dicho sobre el rescate de Mc 10,45. Por lo que concierne a su contenido básico, ambas perícopas se remontan con gran probabilidad al propio Jesús [42].

El mensaje de Jesús sobre la *basileía* y la comprensión soteriológica de su muerte en modo alguno son excluyentes entre sí. Al contrario, *la muerte violenta de Jesús es, por así decir, la forma concreta del fin del antiguo eón*. En ella, la omnipotencia de Dios se transforma por completo en extrema impotencia; en ella, Dios asume hasta las últimas consecuencias la *condition humaine*, el destino del ser humano. Dios conoce lo que es ser abandonado por Dios. Ya no existe ninguna situación humana que por principio sea ajena a Dios y carezca de salvación. En este sentido, la muerte de Jesús en la cruz no solo es la consecuencia extrema de su valiente actividad, sino la síntesis y suma de su mensaje. La muerte de Jesús en la cruz es la aclaración última de qué era lo único importante para él: la llegada del reinado escatológico de Dios. Tal muerte es la forma de realización del reinado de Dios bajo las condiciones de este eón, del señorío de Dios en la impotencia humana, de la riqueza en la pobreza, del amor en el abandono, de la plenitud en el vacío, de la vida en la muerte.

La cristología de filiación del Nuevo Testamento

Al poco de la muerte de Jesús, el Nuevo Testamento proclamó que Jesús, tras su ignominiosa muerte en cruz, había sido constituido Hijo de Dios por medio de su resurrección y exaltación (cf. Rom 1,3s); más aún, que, siendo de condición divina (cf. Flp 2,6), era el Hijo enviado por Dios al mundo (cf. Gál 4,4; Rom 8,3). La filiación divina es el contenido central del Evangelio anunciado por Pablo; él mismo lo caracteriza como «el Evangelio de su Hijo [esto es, del Hijo de Dios]» (Rom 1,3). Por último, Juan, en el prólogo de su evangelio, sintetiza la profesión de fe del Nuevo Testamento presentando a Jesucristo como la Palabra de Dios que ya al principio estaba junto a Dios, más aún, que era Dios (cf. Jn 1,1) y se ha encarnado al llegar la plenitud de los tiempos (cf. 1,14). Al final de este mismo evangelio se encuentra la confesión que todo lo condensa: «Señor mío y Dios mío» (Jn 20,28).

La pregunta es cómo fue posible semejante desarrollo. La *teología liberal*, representada, por ejemplo, por A. von Harnack, vio en él una suplantación del Cristo histórico por el Cristo preexistente de la especulación teológica y el dogma. «La fe viva parece haberse transformado en un credo; y la entrega a Cristo, en cristología» [43]. Por eso reclamó Harnack el regreso al sencillo Evangelio de Jesús. Según la *escuela de la historia de las religiones*, cuyas tesis fueron sintetizadas de modo impresionante por R.

Bultmann [44], la helenización del Evangelio, que comienza ya en el Nuevo Testamento, tuvo lugar a través de la asimilación de motivos de la piedad y la filosofía helenísticas [45]. Según el caso, se llamó la atención sobre paralelismos con la mitología o la filosofía griegas o también con el ámbito de las religiones mistéricas, así como sobre ideas relativas a los llamados hombres divinos (*theîoi ándres*) y, en especial, sobre el mito gnóstico del Redentor. Todas estas tesis se han revelado entretanto como fantasiosos mitos pseudocientíficos. De las religiones mistéricas y del gnosticismo solo disponemos de fuentes a partir de los siglos II y III d.C.; nada nos legitima a proyectar estos testimonios hacia atrás en el tiempo al siglo I d.C. y construir una influencia sobre el cristianismo primitivo. Más bien habría que preguntarse si tales fuentes, por su parte, no estarán influidas por este.

Distinto es el caso de las *influencias procedentes del ámbito veterotestamentario-judío*. El título «Hijo de Dios» está firmemente enraizado en la mesianología regia del Antiguo Testamento [46]. De ahí que no sea ninguna coincidencia que los dos salmos reales, el Salmo 2 y el 110, se convirtieran en los apoyos más importantes para la prueba cristológica bíblica de la primitiva Iglesia. En el Sal 2,7 se dice: «Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy» (cf. Sal 110,3). También el Nuevo Testamento ve una estrecha relación entre la filiación davídica mesiánica y la filiación divina de Jesús (cf. Rom 1,3s; Lc 1,32-35). La autocaracterización de Jesús como Hijo del hombre obligó a fijarse además en las *afirmaciones apocalípticas sobre la exaltación y la preexistencia*, tal como se encuentran, por ejemplo, en los discursos metafóricos del libro de Henoc y en Esd 4 [47]. Lo más importante es, sin embargo, la idea de la *Sabiduría* como una hipóstasis preexistente, testigo ya de la creación (cf. Prov 8,22ss), que busca morada por doquier en el mundo, pero únicamente la encuentra en Israel, en Sión (cf. Eclo 24,8-12). Los paralelismos con la idea del Logos en el prólogo del Evangelio de Juan son evidentes [48]. La obra del filósofo de la religión Filón de Alejandría muestra con qué facilidad podía vincularse tal especulación sapiencial judía con ideas filosóficas del ámbito griego. Así, en el judaísmo intertestamentario estaban presentes ya todos los elementos esenciales para la cristología neotestamentaria.

Sin embargo, la cristología neotestamentaria no es deducible sin más de tales ideas judías. Tiene un *carácter* enteramente *original* y constituye una *innovación carente de parangón* [49]. El mensaje de la exaltación y la preexistencia del Crucificado era, para judíos como para griegos, un escándalo intolerable. Por eso, el fundamento objetivo de la cristología neotestamentaria solamente se puede buscar en la predicación y la actividad del Jesús terreno mismo, así como en la experiencia y el mensaje de la Pascua, que supera el escándalo de la cruz. Así, según la convicción de casi todos los exégetas, *el*

mensaje de la resurrección y la elevación del Crucificado debe ser considerado *el punto de partida del desarrollo cristológico en el Nuevo Testamento*.

Dado este punto de partida, era *inevitable* que surgiera *la cristología de filiación del Nuevo Testamento*. Las categorías tomadas de la historia de las religiones ayudaron, por así decir, de modo secundario a plasmar en palabras una preocupación originariamente cristiana. Pues el enunciado de la preexistencia se reveló no solo como útil, sino como realmente necesario para afirmar la singular relación filial de Jesús con Dios que se expresa en la aplicación del apelativo *abbá* a Dios. Solo la afirmación de la preexistencia podía garantizar que Dios mismo estaba en juego en la vida terrena, la cruz y la resurrección de Jesús y que se había revelado de modo escatológico-definitivo en él. En efecto, el carácter escatológico de la persona y la obra de Jesucristo exigía con necesidad objetiva afirmar que Jesús forma parte de la esencia eterna de Dios. De otro modo, Jesús no habría podido «definir» de manera escatológico-definitiva a Dios. Por otra parte, únicamente así era posible expresar la *relevancia universal de Jesucristo*, que representa el cumplimiento no solo del Antiguo Testamento, sino de la realidad toda. Esto muestra que las aseveraciones neotestamentarias sobre la filiación no son especulaciones de orden teórico, sino afirmaciones soteriológicamente motivadas que buscan poner de relieve el carácter definitivo, insuperable y universal de la salvación. Hay que decir que Jesucristo es el Hijo único de Dios que nos otorga la filiación divina (cf. Rom 8,14-17; Gál 3,26; 4,5); en él, Dios nos ha destinado «a reproducir la imagen de su Hijo» (Rom 8,29).

Estas tesis pueden ser fácilmente corroboradas con ayuda de los pasajes más importantes de la cristología neotestamentaria de filiación. Y al hacerlo, cabe mostrar al mismo tiempo que esta cristología de filiación no solo es un producto tardío del desarrollo neotestamentario, sino que se encuentra ya en los estratos más antiguos, incluso prepaulinos del Nuevo Testamento.

Uno de tales credos prepaulinos es, conforme al juicio unánime de los exégetas, Rom 1,3s: «[Su Hijo,] nacido por línea carnal del linaje de David y, a partir de la resurrección, establecido por el Espíritu Santo Hijo de Dios con poder, ¡Jesucristo, nuestro Señor!» [50]. Esta antigua *cristología de dos estadios* contrapone a la dignidad mesiánica de base terrena e histórico-salvífica por descendencia davídica el modo celestial de ser, la participación en la gloria divina y, por ende, la filiación divina en virtud de la resurrección de entre los muertos. Con ello se expresa que Jesús, en cuanto Hijo de Dios, es el cumplimiento de la esperanza mesiánica del Antiguo Testamento de un modo cualitativamente nuevo, mediado por la cruz y la resurrección. Como Mesías crucificado es simultáneamente el Mesías en el Espíritu. Resulta llamativo que en este antiguo credo no se hable aún de forma explícita de *preexistencia*. Pablo, quien sí que presupone ya la idea de preexistencia, interpreta la antigua fórmula confesional anteponiendo a la primera parte de la misma el título de Hijo como sujeto. Con ello se evidencia que Jesús no es

Hijo de Dios solamente en virtud de la resurrección, sino ya antes en su vida terrena. Sin embargo, esta afirmación de preexistencia no es una «invención» del apóstol Pablo; también esta idea la toma de la tradición. Así lo atestiguan las llamadas *fórmulas de envío* de Rom 8,3 y Gál 4,4 (cf. asimismo Jn 3,17; 1 Jn 4,9s.14). Hablar del envío del Hijo por el Padre presupone claramente la preexistencia.

El más importante testimonio prepaulino es el himno cristológico de Flp 2,6-11: «El cual, a pesar de su condición divina, no hizo alarde de ser igual a Dios; sino que se vació de sí y tomó la condición de esclavo, haciéndose semejante a los hombres. Y mostrándose en figura humana se humilló, se hizo obediente hasta la muerte, una muerte en cruz» [51]. En el presente contexto es de todo punto imposible abordar todos los complejos problemas que plantea la exégesis de este texto. Entre los exégetas existe un amplio consenso sobre el origen prepaulino de este himno cristológico. En general, los exégetas están de acuerdo también en que el autodespojamiento se afirma del Cristo preexistente, no del Jesús terreno. De este modo, con la encarnación del Preexistente se inicia un camino de autodespojamiento que culmina en la cruz; la encarnación es entendida con la vista puesta en la cruz y desde la cruz. Decisiva es, por tanto, la pregunta de qué se quiere decir con el término «autodespojamiento» (*kénōsis*). En su sentido literal, *ekénōsen* significa: «se vació de sí mismo»; quien en el Nuevo Testamento es calificado de *kenós* se encuentra con las manos vacías porque ha sido privado de algo que antes poseía. Quien se vacía de sí mismo renuncia a su riqueza y se convierte en pobre. Con ello, nuestro himno cristológico coincide con la afirmación de 2 Cor 8,9, donde se afirma de Jesucristo: «Pues conocéis la generosidad de nuestro Señor Jesucristo, que siendo rico, por vosotros se hizo pobre para enriqueceros con su pobreza». La riqueza de Jesucristo es caracterizada como *morphḗ theoû*; su pobreza, como *morphḗ doúlou*. El término *morphḗ* puede designar tanto la forma externa de manifestación, la figura, como la esencia. Una tercera interpretación, a menudo ensayada en la actualidad, que entiende *morphḗ* como estatus, posición, rango, etc., más que estar lexicográficamente documentada, se deduce de un real o supuesto pensamiento bíblico. Puesto que en el caso de Dios no cabe hablar de una forma externa y puesto que en el Nuevo Testamento el verbo *metamorphoûsthai* siempre es entendido en el sentido de una transformación relativa al ser, es difícil evitar la conclusión de que aquí se habla de una «forma esencial».

Así, este importante texto se refiere a Jesucristo, quien desde la eternidad es de condición divina, se despoja de sí mismo hasta la muerte en cruz y, por último, es exaltado como *kýrios*, o sea, como soberano universal con dignidad divina. La cristología de la preexistencia, la cristología de la cruz o de la kénosis y la cristología de la exaltación

constituyen una unidad en un grandioso drama que engloba el cielo y la tierra. Sin embargo, la cristología se presenta enmarcada en la soteriología. Pues en la medida en que el Preexistente consustancial a Dios asume en libre obediencia el destino de esclavo, la *anánkē* –el fatal sometimiento a los poderes cósmicos– es sustituida por la libertad bajo el nuevo Señor del mundo. Por consiguiente, tiene lugar un cambio de soberanía, de señorío, que, sin embargo, no acontece por la fuerza, sino en la obediencia y la impotencia de la cruz.

Así pues, las afirmaciones paulinas sobre la preexistencia se encuadran en una tradición definida anterior a ellas. En estas aseveraciones es importante el hecho de que a Pablo *no* le interesa *la preexistencia formal y abstracta en cuanto tal*. Más bien, Pablo llena de contenido tales enunciados; se trata siempre de *afirmaciones soteriológicas*. Eso se advierte en la frase final que se añade a las fórmulas de envío, una frase que aclara el sentido soteriológico de la idea de preexistencia: la liberación del poder del pecado y la ley, por una parte, y la constitución como Hijo de Dios, por otra. El hecho de que ahí se hable del envío a la carne y bajo la ley muestra que la cristología antigua no solo era cristología de la encarnación, sino sobre todo cristología de la cruz. Esto lo ponen asimismo de manifiesto las fórmulas de entrega (cf. Rom 8,32; Gál 2,20; véase también Jn 10,11; 15,13; 1 Jn 3,16), emparentadas con las fórmulas de envío [52]. Estas fórmulas muestran que lo que interesa al hablar de preexistencia es la afirmación de que en Jesucristo el amor eterno de Dios, que se da a sí mismo, ha entrado de una vez por todas en la historia, a fin de fundamentar mediante tal automanifestación de la libertad divina en el amor la libertad de los hijos de Dios. De este modo, en la encarnación del Hijo de Dios acontece un intercambio: «[El que era] rico por vosotros se hizo pobre para enriqueceros con su pobreza» (2 Cor 8,9; cf. Gál 4,5; 2,19; 3,13; 2 Cor 5,21; Rom 7,4; 8,3s). La referencia soteriológica y cósmico-universal de la aserción sobre la filiación divina es retomada y desarrollada una vez más en el *himno cristológico de Col 1,15-17*. A tenor de este, Jesucristo es «imagen del Dios invisible, primogénito de toda la creación, pues por él fue creado todo, en el cielo y en la tierra: lo visible y lo invisible, majestades, señoríos, autoridades y potestades. Todo fue creado por él y para él, él es anterior a todo y todo tiene en él su consistencia» [53]. Detrás de esta afirmación de la mediación creadora se halla de nuevo una preocupación soteriológica; lo que se persigue es fundamentar la universalidad de la salvación concedida a través de Cristo y declarar al mismo tiempo que todos los demás «principados y potestades» han quedado destruidos; que no nos debemos a ningún otro señor que no sea Jesucristo y que, por tanto, podemos vivir en el mundo con cristiana libertad.

Las afirmaciones relativas a la cristología de filiación más importantes y más trascendentes para el desarrollo ulterior de esta se encuentran en *los escritos joánicos*.

Ya el prólogo del cuarto evangelio [54] hace tres afirmaciones fundamentales. El versículo 1a comienza de la siguiente manera: «Al principio era la Palabra». Con ello se asevera que la Palabra que se ha encarnado en Jesucristo (cf. Jn 1,14) existía ya al principio, o sea, que es absolutamente intemporal y eterna. Por eso, Jesús puede decir de sí mismo en el cuarto evangelio: «Antes de que existiera Abrahán, existo yo» (Jn 8,58). El versículo 1b prosigue concretando: «Y la Palabra estaba junto a Dios». Este estar junto a Dios es descrito en 1,18 como comunión personal, como comunión en la gloria (cf. 17,5), en el amor (cf. 17,24) y en la vida (cf. 5,26), de suerte que Jesús, según el cuarto evangelio, puede afirmar de sí mismo: «El Padre y yo somos uno» (10,30). La cima se alcanza en el versículo 1c: «Y la Palabra era Dios». El término «Dios», sin artículo, es aquí predicado, no sujeto; no se identifica, pues, con *ho theós*, del que antes se ha hablado. Hay que decir, por consiguiente, que la Palabra es de naturaleza divina. Por mucha que sea la diferencia entre Dios y la Palabra, ambos están unidos por la única esencia divina. *Esta afirmación esencial se orienta, sin embargo, a una afirmación concerniente a la salvación*. Pues, en cuanto Palabra eterna y divina, Cristo es la vida y la luz en toda realidad (cf. 1,4). Así, en él se revelan el origen y la meta de la realidad entera. De lo que el prólogo enuncia, por así decir, programáticamente vuelve a hablarse con frecuencia en el resto del evangelio. En el punto álgido de la controversia entre Jesús y los «judíos» leemos de repente la frase: «El Padre y yo somos uno» (10,30). Ya hacia la conclusión, todo vuelve a ser recapitulado en la confesión de Tomás: «Señor mío y Dios mío» (20,28). Por último, en 20,31 se señala la finalidad de todo el evangelio: «Esto queda escrito para que creáis que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios y para que, creyendo, tengáis vida por medio de él». Análogamente, 1 Juan termina con la confesión: «Él es el Dios verdadero y la vida eterna» (1 Jn 5,20).

No es posible ni necesario presentar aquí en detalle todos los asertos del Nuevo Testamento relativos a la cristología de filiación: las afirmaciones sobre Jesucristo como imagen de Dios (cf. Rom 8,29; 2 Cor 4,4; Col 1,15), como reflejo de la gloria de Dios e impronta de su ser (cf. Heb 1,3), como epifanía de Dios (cf. 1 Tim 3,16; 2 Tim 1,9s; Tit 3,4). *El tema es siempre el mismo: Jesucristo es palabra e imagen del Padre en las que el Dios oculto se nos revela*. Pero se trata de una *revelación en la cruz*, de una *revelación en la ocultación*: Dios revela su poder en la impotencia; su omni-potencia es al mismo tiempo omni-sufrimiento; su eternidad no es rígida inmutabilidad, sino movimiento, vida, amor que se comunica a lo diferente de él. Así, la cristología de filiación comporta tanto una *reinterpretación de Dios* como una *transformación de nuestra realidad*. La transmutación, la crisis, más aún, la revolución de la imagen de Dios lleva a la crisis, al cambio, a la redención del mundo. Es perfectamente comprensible que esta nueva imagen de Dios, tal como se ha manifestado en Jesucristo, ocasionara vehementes disputas y que sus implicaciones solo se clarificaran en el curso de prolongadas controversias.

La clarificación de la filiación divina de Jesucristo en la historia de los dogmas y de la teología

En el presente contexto no es posible ofrecer una presentación global del desarrollo doctrinal de la cristología en la Iglesia antigua. Hemos de contentarnos con poner de relieve algunas fases decisivas y algunos motivos rectores de este desarrollo [55]. En la fase inicial, el desarrollo cristológico estuvo marcado de forma natural por una *doble controversia*: la polémica con el judaísmo y la polémica con el helenismo.

El *encuentro con el judaísmo* y su estricto monoteísmo comportó el peligro de *menoscabar la verdadera divinidad de Jesucristo*. El grupo judeocristiano que intentó incluir a Cristo en la serie de los profetas, de los especialmente agraciados y elegidos de Dios o de los ángeles se conoce como ebionitas. Volvemos a encontrar sus planteamientos en la cristología adopcionista de Teodoto el Curtidor y su discípulo Teodoto el Cambista. Esta cristología es elaborada luego plenamente por Pablo de Samosata, quien presenta a Jesucristo como un hombre dotado de una fuerza (*dýnamis*) concebida de modo impersonal.

El extremo contrario se encuentra en los *círculos helenísticos*, donde se incurre en un *menoscabo de la verdadera humanidad de Jesucristo*. Los llamados docetas intentaron solucionar el doble problema de la encarnación, indigna de un Dios, y de la escandalosa pasión del Hijo de Dios de modo dualista-espiritualista atribuyendo a Cristo tan solo un cuerpo aparente (*dókēma*) o un sufrimiento aparente. Ya los escritos tardíos del Nuevo Testamento, en especial 1 y 2 Juan, como seguramente también Colosenses y las cartas pastorales, polemizan con las primeras formas de esta herejía doceta. La confesión de fe en la condición encarnada de Jesucristo es tenida por la verdadera línea divisoria entre el cristianismo y lo que no lo es, más aún, entre el cristianismo y el anticristianismo (cf. 1 Jn 4,2s; véase asimismo 4,15; 5,5s; 2 Jn 7). Ignacio de Antioquía retoma luego la confrontación con toda mordacidad. Su argumentación está determinada por un interés totalmente soteriológico: toda negación de la realidad de la humanidad de Jesús equivale a una negación de la realidad de nuestra salvación; pues si Jesús no tuvo más que un cuerpo aparente, entonces únicamente nos ha salvado en apariencia (cf. *Smyrn*. 2), también la eucaristía es mera apariencia (cf. *Smyrn*. 7) y, por último, carece de sentido que por Jesús suframos corporalmente y seamos perseguidos (cf. *Smyrn*. 4,1). En tal caso, todo el cristianismo se volatiliza en una realidad aparente. Así, ya Ignacio llega a una visión cristológica en la que se subraya con énfasis la unidad de los dos modos de ser existentes en Cristo: carne – espíritu, temporal – eterno, nacido de María – nacido de Dios, etc. (cf. *Eph* 7,2).

La gran disputa sobre la recta comprensión de Jesucristo tuvo lugar en los siglos II

y III en la *controversia con el gnosticismo* [56]. Hasta esta polémica, el cristianismo no se vio obligado a presentar sistemáticamente su doctrina sobre Dios, la redención, el ser humano y el mundo; solo a partir de este momento histórico adoptó el cristianismo un perfil bien definido en el plano doctrinal e institucional. Sin embargo, el origen y la esencia del gnosticismo son muy controvertidos entre los investigadores. Hoy se sabe que el gnosticismo es un movimiento religioso sincretista ya precristiano, que, como muestran los textos de Qumrán, arraigó también en el suelo del judaísmo. El rápido y gran éxito de esta corriente gnóstica se basa en una nueva experiencia de Dios, el mundo y el ser humano, hasta entonces desconocida en la antigüedad. El hombre de la antigüedad tardía no se siente ya en casa en el cosmos; antes bien, experimenta el mundo como una realidad extraña e impenetrable para él, como una prisión y un sistema rígido de los que desea liberarse. El centro de este pensamiento extremadamente dualista del gnosticismo lo ocupa, por eso, la enigmática figura del Dios «hombre», que ha caído al reino de la materia y que mediante el conocimiento (*gnôsis*) del camino adecuado libera de nuevo a su yo, arrojado al mundo y punto menos que sepultado en este. La redención es concebida aquí físicamente como redención de la materia y del cuerpo, no espiritualmente –a la manera del cristianismo– como redención del pecado en cuanto desobediencia a Dios. Al dualismo histórico de la libertad propio del cristianismo le contrapone el gnosticismo un dualismo metafísico, en el que Dios es el totalmente Otro, el Dios extraño y nuevo, el Dios desconocido y ajeno al mundo; y la redención, emancipación respecto del orden dado. La confrontación con esta doctrina, que amenaza al cristianismo en sus fundamentos mismos, la protagonizaron Ireneo de Lyon, Clemente de Alejandría, Tertuliano e Hipólito. Tuvieron que defender tanto la realidad de la creación frente a su denigración como la realidad de Dios y de la redención.

Una vez que la teología eclesial hubo defendido la realidad del Dios de la historia, que habla, actúa y existe corporalmente en Jesucristo, tenía que aflorar *el problema propiamente cristológico*: ¿cómo puede Dios seguir siendo Dios y, sin embargo, hacerse de verdad presente en la historia? Ya Celso, uno de los adversarios del cristianismo, se había percatado con agudeza de este problema: «O bien Dios se transforma realmente, como opinan estos, en un cuerpo mortal… o no se transforma, sino que hace creer a los espectadores que se ha transformado, induciendo al error y mintiendo» [57]. La controversia sobre esta cuestión fue el *gran tema del siglo IV* en el conflicto con Arrio y el arrianismo. En este contexto se sitúa la resolución del concilio de Nicea (325), determinante para toda la tradición posterior.

Este conflicto se estuvo gestando durante mucho tiempo, al menos desde que, en el siglo II, los *apologetas* recurrieron al concepto de *lógos* de la filosofía griega, un concepto muy común, para clarificar conceptualmente la relación entre el Padre y el Hijo. Este paso había sido preparado por la literatura sapiencial bíblica y por el himno joánico al Logos en el prólogo del cuarto evangelio. Mediante la adopción de la doctrina

estoica del *lógos* en el siglo II, de ahí resultó una doctrina global del todo, de Dios, el mundo y la historia. El Logos fue concebido como el principio racional del cosmos y de la historia. Fragmentariamente está contenido en toda realidad (*lógos spermatikós*), pero solo en Jesucristo se ha manifestado en su plenitud [58]. Por lo que concierne a la relación del Logos con Dios, Justino adopta un enfoque subordinacionista. El Logos es la primera criatura de Dios [59]; solo con miras a la creación del mundo devino autónomo *ad extra* [60], esto es, se convirtió en una persona divina, pero subordinada al Padre [61]. En todo ello, los apologetas pudieron servirse de la distinción antropológica entre el Logos que permanece en el interior (*lógos endiáthetos*) y el Logos que es proferido hacia el exterior (*lógos prophorikós*), transfiriéndola del hombre a Dios [62].

Los planteamientos de los apologetas quedaron pronto superados por dos proyectos geniales, que determinaron todo el desarrollo posterior: el de Tertuliano en el Occidente latino y el de Orígenes en el Oriente griego. Con pluma certera y precisión jurídica, *Tertuliano* acuña ya hacia el año 200 los conceptos decisivos de la posterior teología trinitaria [63]. Con ello ahorra en gran parte a Occidente las prolongadas polémicas de Oriente. Sin embargo, también en él se advierte aún una tendencia subordinacionista. Es cierto que el Logos existe ya antes de la creación del mundo, pero solo a través de esta alcanza una «nativitas perfecta» [64]. El Hijo procede del Padre como el fruto de la raíz, el río del manantial, el rayo de luz del Sol [65]. Únicamente el Padre posee toda la plenitud de la divinidad; el Hijo, solo una parte [66]. La teología de *Orígenes* († 253 o 254) es sin duda superior a la de Tertuliano en fuerza especulativa. Se trata de uno de los proyectos teológicos más grandiosos y audaces. Orígenes afirma de forma muy decidida la eternidad del Hijo [67]. Él es el resplandor de la luz [68]. Es distinto del Padre *substantialiter*, hipostáticamente [69], no una parte del Padre [70]. Pero no es bueno sin más como el Padre [71]; no es *autótheos*, sino *deúteros theós* [72]. En el Hijo cobran forma los atributos trascendentes del Padre [73]. De este modo, el Hijo es mediador de la redención [74]. Aunque también Orígenes pretende hacer sobre todo teología bíblica sobre el terreno de la tradición eclesial, su teología representa, sin embargo, el auténtico nacimiento de la teología especulativa; en ella es patente la influencia del ideario platónico [75].

Este encuentro con la filosofía de la época no fue un accidente ni un azar de la teología, como sostienen quienes censuran la helenización de esta. Era hermenéuticamente necesario; en el fondo, fue el *aggiornamento* de aquel entonces. Sin embargo, este paso terminó llevando a la crisis que se asocia con el nombre de *Arrio*. En realidad, esta crisis no fue sino la aparición, por así decir, de fiebre en un proceso

desencadenado por gérmenes cuya virulencia había sido minusvalorada por los apologetas, pues el *lógos* estoico era esencialmente monista y no podía ser concebido sino en relación con el mundo. En el posterior platonismo medio se acentuaba, en cambio, la absoluta trascendencia de Dios, su invisibilidad e incognoscibilidad; el *lógos* servía, conforme a esto, de principio mediador. De ahí derivaba el peligro de subordinacionismo, o sea, de la subordinación del Hijo al Padre. El Logos es engendrado por el Padre con vistas a la creación del mundo; la procesión del Logos respecto del Padre depende, por consiguiente, de la creación. *La doctrina soteriológica de la Biblia corría el riesgo de convertirse en una especulación cosmológica*. Este peligro se agudizó en Arrio, un discípulo «izquierdista» de Orígenes [76]. Arrio se aventuró a resolver unilateralmente las medias tintas del subordinacionismo de la teología anterior a él. Para él, Dios es –en el sentido del platonismo medio– inefable, ingénito, eterno, carente de origen e inmutable. El principal problema era, por tanto, la mediación entre este ser eterno e indivisible y el mundo de lo temporal y múltiple. A tal fin, Arrio se sirvió del Logos, un segundo Dios (*deúteros theós*), al que consideraba la primera y más eminente criatura y, al mismo tiempo, el mediador de la creación. En consecuencia, el Logos, para Arrio, había sido creado de la nada en el tiempo y era mutable y falible; y más tarde había sido adoptado como hijo por Dios meramente en virtud de su acrisolada conducta ética. En Arrio, el Dios de los filósofos desplaza a todas luces al Dios vivo de la historia. Su teología constituye una *extrema helenización del cristianismo*.

El *concilio de Nicea* [77], convocado para resolver las controversias suscitadas por la doctrina de Arrio y restablecer la unidad de la Iglesia y del imperio, no entró en las cuestiones especulativas de la doctrina arriana. Su objetivo era meramente salvaguardar la enseñanza de la Escritura y de la tradición. Por eso recurrió al símbolo bautismal –ya fuera el de la Iglesia de Cesarea, ya el de la Iglesia de Jerusalén–, a fin de completar las formulaciones esencialmente bíblicas de este credo por medio de añadidos interpretativos que debían excluir la doctrina de Arrio. La afirmación decisiva del credo de Nicea reza: «Creemos… en un solo Señor Jesucristo, Hijo de Dios, nacido unigénito del Padre, es decir, de la sustancia del Padre, Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero; engendrado, no hecho, consustancial (*homooúsios*) al Padre, por quien todas las cosas fueron hechas, las que hay en el cielo y las que hay en la tierra; que por nosotros los hombres y por nuestra salvación descendió y se encarnó, se hizo hombre…» [78].

El símbolo de fe de Nicea es importante en varios sentidos:

1. Se mueve en la *tensión entre tradición e interpretación*. No persigue especulación abstracta alguna; se trata más bien de un credo litúrgico, que procede de la

tradición bíblica y eclesial. El nuevo dogma se entiende a sí mismo, por consiguiente, como servicio a la fe y como interpretación de la tradición. La Iglesia basa su fe no en la especulación privada, sino en la tradición común y pública, que se articula sobre todo en el culto que la Iglesia tributa a Dios. Sin embargo, no entiende esta tradición como rígida literalidad, sino como tradición viva que se despliega en la confrontación con nuevos interrogantes. Por eso, el recurso a categorías helenísticas no significa una apostasía ni una flaqueza del cristianismo; no es una rendición, sino una autoafirmación de este. En el fondo, se trata del *aggiornamento* de aquella época, del *intento hermenéuticamente necesario de formular el único mensaje cristiano, válido de una vez para siempre, teniendo en cuenta los nuevos planteamientos y en el lenguaje de la época*. La supuesta helenización es, por tanto, un signo de vigor encarnacional y vivacidad intelectual.

2. Las «nuevas» afirmaciones ontológicas *no* representan, en realidad, *una helenización, sino una deshelenización del cristianismo*. El arrianismo era la ilegítima helenización, que diluía el cristianismo en cosmología y moral. Frente a ello, el concilio quiere atenerse a las afirmaciones neotestamentarias sobre la filiación divina y corroborar que es Dios mismo quien se revela en Jesús. Por eso debe aseverar el concilio que Jesucristo no se cuenta entre las criaturas, sino que es afín a Dios, que no ha sido creado sino engendrado y es consustancial (*homooúsios*) al Padre. El término *homooúsios* [79] procede de la doctrina emanacionista del gnosticismo valentiniano, por lo que resultaba sumamente sospechoso para muchos de los padres conciliares de Nicea y, en mayor medida aún, para numerosos obispos y teólogos posnicenos. Al hacer uso de él, el concilio no pretende, sin embargo, «helenizar» el concepto de Dios de la revelación y del kerigma eclesial, sobreponiéndole un concepto técnico-filosófico de esencia. Lo que persigue el concilio es más bien dejar sentado que el Hijo es divino por naturaleza y se encuentra en el mismo escalón de ser que el Padre, de suerte que quien se encuentra con él se encuentra con el Padre mismo. De ahí que el concilio no se preocupe de aclarar de forma más precisa qué relación guarda esta esencia única de Dios común al Padre y al Hijo con la distinción existente entre ambos. La de Nicea es –como la mayoría de las decisiones conciliares– una solución *ad hoc*. La clarificación de las implicaciones de un enunciado semejante es tarea de la recepción e interpretación teológica subsiguiente.

3. *La afirmación conciliar de Nicea no tiene intención especulativa, sino fundamentalmente soteriológica*. Atanasio, el pionero en la confrontación con Arrio, insistió una y otra vez en lo siguiente: si Jesucristo no es verdadero Hijo de Dios, entonces no hemos sido salvados por él, esto es, no hemos devenido hijos e hijas de Dios. Atanasio llega incluso a afirmar: «[Jesucristo] no se convirtió en Dios siendo primero hombre, sino que, siendo Dios, se hizo luego hombre, a fin de convertirnos a nosotros en dioses» [80]. La doctrina de la verdadera divinidad de Jesucristo debe ser

entendida, pues, en el marco de toda la soteriología de la Iglesia antigua y de su idea de la redención como divinización del ser humano. Esta doctrina de la divinización es objeto en la actualidad de múltiples críticas, como si se tratara de una transmutación mágico-natural. Recordando de forma injusta a Ignacio de Antioquía [81], incluso se habla despectivamente de un proceso farmacológico. Con ello se pasa por alto que, para Atanasio, «divinización» no significa sino que nosotros, por medio de aquel que es Hijo de Dios por naturaleza, devenimos hijos e hijas de Dios por gracia y adopción [82], en tanto en cuanto recibimos el Espíritu Santo que clama en nosotros: «*Abbá*, Padre» [83]. Así pues, se trata de una idea totalmente bíblica que, a diferencia de nociones helenísticas de similares resonancias, en ningún momento difumina la diferencia entre Dios y el hombre, y que no es pensada en términos naturales, sino personales.

4. Por mucho que Nicea quiera mantener la afirmación bíblica frente a su falsificación filosófica, el concilio solo puede rechazar el ataque luchando con las mismas armas y hablando él mismo –sobre todo con el concepto no bíblico de *homooúsios*– el lenguaje de la filosofía. En este sentido, el dogma de Nicea representa la *entrada del pensamiento metafísico de la esencia en la predicación de la Iglesia y en la teología*. A partir de entonces, el pensamiento escatológico e histórico-salvífico de la Escritura vio a menudo cómo se le superponían capas especulativas y en parte incluso fue desplazado a un lado. Aquí radica el grano de verdad de la tesis de la desescatologización del cristianismo como presupuesto y consecuencia de su helenización [84]. La consecuencia inmediata fue que la imagen de Dios de la tradición resultó impregnada –en el fondo, contra las intenciones de Nicea– por la idea griega de la inmutabilidad, la inmunidad al sufrimiento y la impasibilidad (*apátheia*) de Dios. Las afirmaciones sobre la kénosis, estrechamente ligadas a las afirmaciones bíblicas sobre la encarnación, no pudieron ya hacerse valer en toda su fuerza. De este modo, la encarnación de Dios –el gran tema de Atanasio– y, en mayor medida aún, la pasión y la muerte de Dios se convirtieron, justo a consecuencia de Nicea, en un problema. Solo hoy, porque nos encontramos al final de la forma clásica de la metafísica, hemos cobrado plena conciencia de este problema. Se nos plantea la pregunta de si un Dios que no puede sufrir es capaz de ayudarnos en nuestro sufrimiento. ¿Sigue siendo entonces un Dios de los hombres y de la historia? ¿Sigue siendo en tal caso el Dios que se ha revelado a través de la encarnación y la cruz de Jesucristo?

Al resolver un problema desde la fidelidad a la Escritura y a la tradición, Nicea creó otros problemas que hoy debemos afrontar sobre la base del propio concilio. Así, ya el dogma del primer concilio ecuménico muestra que las formulaciones dogmáticas no representan nunca tan solo la conclusión clarificadora de una controversia, sino que al mismo tiempo suscitan nuevas preguntas y nuevos problemas. Precisamente porque son verdaderos, los dogmas tienen que ser reinterpretados sin cesar.

3. La interpretación teológica de la filiación divina de Jesucristo

La cristología del Logos

La teología es «fides quaerens intellectum» (fe en busca de intelección); no solo quiere constatar exteriormente y de forma positivista la autorrevelación de Dios, sino que también se esfuerza por entenderla interiormente. Esto acontece en tanto en cuanto la teología intenta comprender en su nexo intrínseco las múltiples verdades reveladas como formas del único misterio de Dios y *pone en relación el misterio único de Dios con el misterio del ser humano*, posibilitándonos así la comprensión del mismo por la vía de la analogía. Este último aspecto devino especialmente importante para la cristología. El hecho mismo de hablar de Jesucristo como Hijo de Dios constituye una analogía tomada de la esfera humana que expresa tanto la consustancialidad de Dios Padre y de Jesucristo como la diferencia existente entre ellos. Pero para mantener la relación de Jesucristo con el Padre libre de toda idea demasiado antropomórfica de generación natural y poder afirmar que Jesús y su Padre no solo tienen idéntica esencia, sino que comparten una y la misma esencia, se necesitaba además una analogía tomada del ámbito espiritual o intelectual. *Había que traducir a concepto la imagen del Hijo, y ello se hizo con ayuda del término «palabra». El paso decisivo en la cristología fue, por consiguiente, la interpretación de la imagen bíblica de Jesús como Hijo de Dios mediante el sintagma «palabra de Dios».*

Este tránsito de la imagen al concepto, preparado ya en la literatura sapiencial veterotestamentaria, se realizó explícitamente *en el prólogo del Evangelio de Juan* [85]. Después de haberse sostenido largo tiempo la tesis del origen gnóstico del concepto joánico de *lógos*, en la actualidad vuelven a acentuarse con mucha mayor fuerza sus raíces veterotestamentarias y protocristianas. Juan recurre a la concepción bíblica de la palabra y a la implícita pretensión de Jesús de ser la palabra concluyente y definitiva de Dios. Sin embargo, el uso absoluto de la expresión «la Palabra» no puede derivar solo de la tradición veterotestamentario-judía. Juan se mueve aquí más bien en el ámbito intelectual del helenismo judío, representado por el filósofo judío de la religión Filón de Alejandría, en quien la especulación sapiencial veterotestamentaria se anuda con la especulación filosófica sobre el *lógos*. Así y todo, no deben pasarse por alto las diferencias entre Filón y el prólogo de Juan. La interpretación personal del *lógos* y, con más razón aún, la idea de encarnación le son extrañas a Filón; para él, a diferencia de Juan, el *lógos* era una potencia intermedia entre Dios y el mundo. Así, la síntesis del prólogo de Juan debe ser valorada como un logro autónomo que contribuyó a hacer

comprensible para el judaísmo helenístico el ser y la relevancia de Jesús sobre la base del pensamiento bíblico y protocristiano.

La *cristología del Logos* del Evangelio de Juan se reveló como muy fecunda históricamente; terminó siendo asumida por la entera tradición cristiana. Este enfoque lo encontramos ya en Ignacio de Antioquía, en Justino y los demás apologetas, en Ireneo de Lyon y, en mayor medida aún, en los padres posteriores [86]. Pero si bien tenía sólidos fundamentos bíblicos, pronto ocasionó, como ya se ha mostrado, una grave *crisis*, de la que luego surgió en el siglo IV la cristología clásica. *Esta crisis fue causada por la diferente comprensión del* lógos *en la filosofía griega y en la Biblia*. En la filosofía griega, el concepto de *lógos* servía desde Heráclito para expresar la racionalidad intrínseca y la unidad de sentido de toda la realidad [87]. El *lógos* es la razón que gobierna y unifica la realidad entera. Pero esta unidad de sentido y racionalidad de la realidad solo se hace manifiesta en la razón del hombre. Solo la palabra y el pensamiento humanos –ambos se designan con el término *lógos*– hacen patente la visibilidad de la razón [88]. Lo que cuenta en el concepto de *lógos* es la revelación del ser en el pensamiento y el lenguaje y, por tanto, la unidad entre pensamiento y ser. Con ello, *entre la concepción bíblica de la palabra y la concepción griega del* lógos *existe, a pesar de la fundamental diferencia de contenido, una correspondencia formal.* Ambas se interesan –si bien de modo diferente en lo que hace al contenido– por la revelación de la realidad. Sin embargo, el pensamiento griego entiende como esencia intrínseca de la realidad lo que para la Biblia es un acontecimiento histórico indeducible. Según esto, a la comprensión global de Dios, el mundo y el ser humano contenida en el concepto griego de *lógos* le es inherente una tendencia monista, que la teología cristiana no podía asumir tal cual. La situación cambió cuando la experiencia de un cosmos armónicamente orientado entró en crisis en la antigüedad tardía. Lo divino dejó de ser visto como el fundamento profundo de la realidad; Dios pasó a ser concebido más bien como el Dios absolutamente trascendente e incognoscible, más aún, extraño. El *lógos* se convirtió entonces en mediador entre este Dios trascendente y el mundo. En esta concepción dualista, tanto la fe bíblica en la creación como la fe en el Dios de la historia y de los seres humanos estaban de nuevo fuera de sitio. Dado lo complejo de la situación, una verdadera cristología del Logos solo fue posible, comprensiblemente, tras un laborioso proceso de depuración y discernimiento crítico.

A este fin resultó útil una reflexión sobre la *relación entre la palabra interior y la palabra exterior.* La filosofía griega llevaba mucho tiempo preparando el terreno en esta

cuestión. En su diálogo *Crátilo*, Platón se confronta con la concepción sofista según la cual la palabra exterior no es más que un signo en el fondo arbitrario y basado en la convención. A juicio de Platón, esta posición sofista es insostenible en sí, porque toda convención únicamente puede darse en y a través del lenguaje y, por tanto, presupone ya el lenguaje. Por eso, Platón sostiene la existencia de una correspondencia entre la palabra exterior y la palabra interior, o sea, entre la comprensión interior y la forma en que esta se expresa hacia el exterior en la palabra. La palabra exterior la entiende como imagen y signo de las cosas [89]. Ahora bien, en Platón el conocimiento de las cosas no se debe primordialmente a la experiencia sensorial de las cosas ni tampoco a la palabra exterior, sino a la percepción interior de la realidad misma [90]. De ahí que para Platón el conocimiento sea, a la postre, un diálogo sin palabras del alma consigo misma [91].

Las consideraciones de Platón llevaron sobre todo en *Agustín* a una esclarecida cristología del Logos. Agustín entiende la palabra exterior como un signo de «la palabra que dentro esplende… [pues] las palabras de todos los idiomas sonoros se pueden pensar en silencio» [92]. Lo decisivo para Agustín es, por consiguiente, la palabra interior, a la que corresponde con mayor razón el nombre de «palabra». Surge por medio de un acto creador comparable a la generación, en el que quien engendra produce algo diferente de sí y al mismo tiempo consustancial a sí. «Es, pues, necesario, cuando decimos verdad, esto es, cuando decimos lo que sabemos, que nuestro verbo nazca de la ciencia atesorada en nuestra memoria y sea absolutamente idéntico a la naturaleza de la ciencia de la cual nace. Informado el pensamiento por la realidad conocida, es palabra que decimos en nuestro corazón» [93]. «Todos estos conocimientos que el alma humana adquirió por sí misma, y por los sentidos del cuerpo y por testimonio ajeno, los conserva en los silos de la memoria, y de ellos nace el verbo verdadero cuando hablamos lo que sabemos, verbo anterior al sonido o a la concepción del sonido» [94]. Aunque es plenamente consciente de la diferencia entre el saber divino y el humano [95], Agustín está persuadido de haber encontrado con ello una *analogía para entender la relación del Padre con el Hijo, así como la diferencia existente entre ambos a pesar de su identidad y su unidad de esencia.* «El Verbo de Dios Padre es su Hijo unigénito, semejante en todo e igual al Padre, Dios de Dios, luz de luz, sabiduría de sabiduría, esencia de esencia… El Padre engendró al Hijo como diciéndose a sí mismo, igual en todo a él» [96].

Tomás de Aquino asumió y desarrolló esta concepción de Agustín. Sin embargo, afirma con mayor claridad que Agustín que la palabra es un proceso (*processio*), un acontecimiento y una acción, que él –con verdadera audacia desde la óptica de la historia de la filosofía– designa también como efluvio (*emanatio*) intelectual. Lo distintivo de este acontecimiento de la palabra consiste en que aquí no existe ningún progreso desde lo uno a lo otro, en que el nacimiento de la palabra permanece más bien dentro del cognoscente

mismo [97], de suerte que cabe hablar de una «perfectio operantis» (perfección del que obra) [98]. Pues cuanto más elevado es un ente, tanto más permanece en sí mismo, tanto más se concentra en sí y reflexiona sobre sí. La forma suprema de esta interioridad corresponde al espíritu, capaz de reflexionar sobre sí y, de ese modo, de entenderse a sí mismo. Ahora bien, mientras que, en el caso del espíritu humano, la autoconciencia de este no es más que un reflejo de su ser, en el caso de Dios, ser y conciencia coinciden: en tanto en cuanto se conoce a sí mismo, Dios no solo tiene una imagen intelectual de sí, sino que él mismo es esta imagen o palabra en su ser. El acto del autoconocimiento divino es, por consiguiente, un acto de generación intelectual, una emanación del espíritu. Sin embargo, a diferencia de lo que ocurre en la doctrina neoplatónica de la emanación, a lo así engendrado no le corresponde una realidad de ser menor que a la esencia divina, sino la misma [99]. Si se quisiera negar esta generación de la palabra, habría que negar igualmente que Dios es vida y espíritu, habría que declararlo muerto y carente de espíritu [100]. *Por consiguiente, el Dios vivo solamente puede ser pensado como Padre e Hijo, mientras que un Dios no trinitario, puramente monoteísta, debería ser de hecho dado por muerto*.

La interpretación de la filiación divina de Jesucristo mediante el concepto de palabra no solo ayuda a Tomás a entender este dogma concreto, pero central, de la fe; desde tal interpretación consigue al mismo tiempo concebir creyentemente el conjunto de la realidad. Puesto que Dios se entiende a sí mismo y entiende todo lo demás en un único acto, la Palabra eterna no solo es expresión y presentación del Padre, sino también de las criaturas. O expresado con mayor precisión: en su Hijo, la Palabra eterna, el Padre se conoce a sí mismo, pero conoce también la realidad creada [101]. Así, con ayuda del concepto de palabra, Tomás consigue hacer comprensible que todo ha sido creado en y para Jesucristo (cf. Col 1,16s) y que en él somos conocidos y elegidos nosotros mismos desde la eternidad (cf. Ef 1,4s).

No se puede negar la grandeza, la profundidad y la consistencia de esta clásica teología de la Palabra. Está sólidamente fundada en la Escritura y en la tradición y constituye una inapreciable ayuda para comprender de forma más profunda la revelación, su nexo intrínseco y su correspondencia con el conocimiento humano. La cristología del Logos puede hacer comprensible que en Jesucristo se nos ha revelado a un tiempo la esencia íntima de Dios y el fundamento y el sentido último de la realidad toda. Pone de manifiesto que Jesucristo es la cabeza de toda la creación; que en él, en cuanto Palabra única del Padre, la realidad entera se hace palabra y encuentra su sentido más profundo. Solamente quien conoce a Cristo entiende de verdad al ser humano y al mundo.

Sin embargo, quedan *preguntas* abiertas. Esta teología de la Palabra, ¿no responde en último término a un enfoque más filosófico que teológico? ¿Y se expresa en ella de manera apropiada, incluso en el plano estrictamente filosófico, la importancia de la palabra y el lenguaje? ¿Cabe comprender adecuadamente la palabra desde la

conversación interior del alma consigo misma? ¿No es necesario más bien partir del diálogo, o sea, de la palabra exterior (*äußer*), de la palabra como enajenación (*Entäußerung*)? Y esto lleva a preguntas teológicas. La cristología clásica del Logos, ¿hace valer suficientemente las intenciones de la teología bíblica de la Palabra, tal cual se advierten en el prólogo del Evangelio de Juan? ¿Es capaz de explicar que dicho prólogo culmine en la afirmación: «La Palabra se hizo carne»? «Carne» designa al ser humano en su debilidad y caducidad. En la encarnación se vislumbra, por consiguiente, una teología de la cruz y de la kénosis según la cual Dios, en Jesucristo, se vacía de sí y, por así decir, se revela en su contrario; una teología de la cruz y de la kénosis en la que la revelación de Dios significa a la vez la revelación de su ocultación. Este aspecto de enajenación no es tenido suficientemente en cuenta en la cristología clásica del Logos. Ello no debe llevarnos a prescindir de la solución clásica, pero sí a desarrollarla y profundizarla a partir de la idea de enajenación o vaciamiento.

La cristología de la kénosis

Si se parte de forma consecuente del testimonio del Nuevo Testamento y se hace de este la base del desentrañamiento especulativo de la fe en Cristo, hay que tomarse en serio el hecho de que los Evangelios son «relatos de la pasión precedidos por una detallada introducción» (M. Kähler). *Entonces, la cruz no solo es la consecuencia de la actividad terrena de Jesús, sino el fin de la encarnación; no es algo sobrevenido, sino la meta que da sentido al acontecimiento Cristo y a la que todo lo demás está ordenado*. Dios no se habría hecho realmente hombre si no hubiese penetrado por completo en el abismo y en la noche de la muerte. Pero eso significa que, en último término, no debemos pensar la esencia de la filiación divina de Jesucristo desde su nacimiento eterno y temporal, sino desde su muerte en la cruz. El punto de partida de la reflexión cristológica no debe radicar en la generación del Hijo por el Padre, concebido por analogía con la producción de la palabra intelectual, sino en la entrega del Hijo por el Padre y en la entrega que el Hijo hace sí mismo al Padre en favor de todos los hombres [102].

Fundamental para semejante enfoque cristológico es el *himno a Cristo de Flp 2,6-11*, que habla de la *kénōsis* de aquel que era de condición divina y adoptó la condición de esclavo [103]. En la interpretación de este importante texto hay que tener necesariamente en cuenta que no se refiere a una transmutación o desdivinización de Dios. Tal interpretación estaría en contradicción no solo con 2 Cor 5,19: «Dios estaba en Cristo», sino también con la afirmación de nuestro texto según la cual la kénosis consiste en la asunción de la condición de esclavo, no en la renuncia a la condición divina.

Agustín interpreta de manera del todo correcta: «Sic se exinanivit: formam servi accipiens, non formam Dei amittens; forma servi accessit, non forma Dei discessit» (De

esta manera se anonadó: tomando la forma de siervo sin perder la forma de Dios; se asoció la forma de siervo sin desprenderse de la forma de Dios) [104]. Ahora bien, esta interpretación no hace sino plantear el verdadero problema. Hay que pasar por el cuello de botella de hacer sujeto de la enajenación a aquel que es igual que Dios y hay que tomarse en serio ese despojamiento sin privar ni vaciar de su divinidad a quien lo lleva a cabo. ¿Cómo puede el Dios inmutable ser al mismo tiempo mutable? ¿De qué manera cabe concebir la historia de Dios en Jesucristo para que afecte realmente a Dios, sea verdadera historia de Dios y Dios siga siendo Dios en todo ello? ¿Cómo puede sufrir el Dios impasible?

La Biblia no permite eludir la *pregunta por el sufrimiento de Dios*. Una y otra vez nos atestigua el *Antiguo Testamento* que la conducta y el sufrimiento de los hombres afectan a Dios o que este deja que lo que hacen los hombres y lo que les acontece suscite en él compasión, ira, misericordia (cf. Gn 6,6; Sal 78,41; Is 63,10; Os 11,8s; Jr 31,20 y *passim*)[105]. En la teología rabínica se habla a menudo, en consecuencia, del dolor de Dios[106]. El *Nuevo Testamento* prolonga esta línea haciendo referencia a la ira de Jesús (cf. Mc 3,5), a su compasión (cf. Mc 6,34) y a su llanto por Jerusalén (cf. Lc 19,41). Fundamentales son las palabras de Jesús sobre el abandono de Dios (cf. Mc 15,34; Mt 27,46) y la básica afirmación de la Carta a los Hebreos: «El sumo sacerdote que tenemos no es insensible a nuestra debilidad, ya que, como nosotros, ha sido probado en todo excepto en el pecado» (Heb 4,15). «Puede ser indulgente con ignorantes y extraviados, porque también él está sujeto a la debilidad… Aun siendo Hijo, aprendió sufriendo lo que es obedecer» (Heb 5,2.8; cf. 2,18; 4,15). Resulta imposible descartar todo esto como mero antropomorfismo o atribuírselo tan solo a la naturaleza humana de Jesús, dejando a su divinidad al margen de todo ello. En efecto, estamos hablando de la *kénōsis* del Hijo de Dios preexistente (cf. Flp 2,7) y de la manifestación de la humanidad de Dios (cf. Tit 3,4). *Así pues, en su humanidad, en su vida y su muerte, Jesucristo es la autoexégesis de Dios.*

Los *padres de la Iglesia* deslindaron a este Dios de la historia en sentido bíblico de las nociones mitológicas de dioses que nacen, sufren y se transforman, y de su mitológicamente entendida encarnación. Para ello recurrieron a motivos de la filosofía griega y a su *axioma de la impasibilidad* (*apátheia*) *de Dios* [axioma de la apatía] [107]. A no dudarlo, con frecuencia defendieron la impasibilidad divina de un modo tal que deja traslucir más la influencia de la filosofía griega que la de los testimonios bíblicos [108]. Sin embargo, a diferencia de lo que suele afirmarse, no es cierto que los padres hicieran suyo sin más el axioma filosófico de la apatía, menoscabando así el testimonio bíblico sobre el Dios vivo de la historia [109].

Los primeros padres de la Iglesia respetaron sencillamente la *paradoja*. Así,

Ignacio de Antioquía afirma: «El Intemporal, el Invisible que se hizo visible por nosotros, el Inefable, el Impasible que por nosotros devino pasible»[110]. De modo análogo se manifiestan Ireneo [111] y Melitón [112]. Tertuliano, conocido por sus paradójicas formulaciones, afirma: «El Hijo de Dios fue crucificado; no me avergüenzo de ello, porque se trata de algo ignominioso. Y el Hijo de Dios murió; esto ha de ser ciertamente creído, porque es absurdo. Y fue enterrado y resucitó; el hecho es cierto, porque es imposible» [113]. Asimismo, en otro pasaje habla del *Deus mortuus* [114] y el *Deus crucificixus* [115]. Esto anticipa la fórmula de los monjes hesicastas en la disputa teopasquita del siglo VI: «Uno de la Santísima Trinidad padeció en la carne»[116].

A los padres les resultaba tan difícil adoptar un modo de hablar menos extravagante y más equilibrado por medio de la reflexión, porque para ellos el *páthos* era algo sobrevenido desde fuera y, por tanto, involuntario [117]; más aún, era expresión de la caducidad humana ocasionada por el pecado [118]. Bajo estos presupuestos, solo podían atribuir a Dios tal *páthē* en la medida en que él mismo voluntariamente la hubiera asumido, de suerte que esta *páthē* no fuera en su caso expresión de finitud, falta de libertad y pecaminosidad, sino, al revés, expresión de su poder y libertad. En esta línea se sitúa la respuesta de Gregorio Taumaturgo [119] e Hilario [120], e incluso de Agustín: «Si fue débil, lo fue por la perfección de su poder»[121]. Muy enérgicamente afirma Gregorio de Nisa: «Pero su descenso a la condición humilde es reflejo cierto de sobreabundancia de poder, para la cual tampoco representa obstáculo alguno aquello que, por así decir, es contrario a su naturaleza»[122]. Desde aquí ya solo hay un paso relativamente pequeño hasta llegar a la más importante confrontación patrística con el axioma de la apatía, la de Orígenes [123], quien sobrepuja la idea de la voluntariedad con la del amor. Pues si el Hijo no hubiese experimentado desde la eternidad compasión por nuestra miseria, no se habría encarnado ni se habría dejado crucificar: «Primum passus est deinde descendit. Quae est ista quam pro nobis passus est, passio? Caritatis est passio» (Primero padeció y luego descendió. ¿Cual fue esta pasión que padeció por nosotros? ¡La pasión del amor!). Pero el Hijo no es el único que no es sin más «impassibilis» (impasible), no es el único que «patitur aliquid caritatis» (padece algo del amor); ello también es cierto del Padre [124]. *Con ello se vislumbra una solución que parte de la esencia más íntima de Dios, de su libertad en el amor.*

La *tradición escolástica* apenas aprovechó, por desgracia, estas perspectivas de la teología de los padres [125]. Hasta la *theologia crucis de Lutero* no se abrió un boquete en la unilateral y metafísicamente determinada teología de la escolástica [126]. Lutero

intentó de forma consecuente no pensar la cruz desde un concepto filosófico de Dios, sino al revés, pensar a Dios desde la cruz. En su doctrina de la *communicatio idiomatum* busca transferir a la naturaleza humana todos los predicados de majestad de la naturaleza divina; la humanidad de Cristo participa sobre todo de la omnipotencia de la divinidad. Pero, a su vez, la divinidad participa de la humilde condición de la humanidad, de su sufrimiento y muerte [127]. A ello se opusieron sobre todo los calvinistas con el *extra calvinisticum*, principio con el que perseguían salvaguardar la trascendencia del Logos respecto de Jesucristo [128].

Este problema, no discutido a fondo, llevó a la *disputa kenótica* de finales del siglo XVI y principios del XVII, primero entre Chemnitz y Brentz y luego entre las escuelas de Gießen y Tubinga. Según ambas escuelas, la naturaleza humana de Cristo participa de la omnipresencia, la omnisciencia y la omnipotencia de la majestad divina. Pero según los de Gießen, el Encarnado renuncia a hacer uso de estos atributos (*kénōsis chrḗseōs*); los de Tubinga, en cambio, sostienen que únicamente no manifiesta estos atributos hacia fuera, si bien los conserva de modo oculto (*kénōsis krýpheōs*). Con independencia de la opción que aquí se tome, lo que está claro es que la doctrina luterana de la comunicación de idiomas, o sea, de atributos, conduce a aporías difícilmente resolubles. Entra en conflicto con la imagen de Jesús que nos transmite la Escritura; pues si la humanidad participa de los atributos de majestad de Dios, ¿cómo puede seguir afirmándose entonces la verdadera humanidad de Jesús? Por otra parte, si la divinidad se expone al sufrimiento, ¿cómo debe entenderse el abandono por parte de Dios que Jesús experimenta en la cruz? [129]

La *filosofía del idealismo alemán* llevó a cabo un nuevo intento de explicar intelectualmente la doctrina kenótica de la Escritura. Para Hegel, lo Absoluto no es sustancia, sino sujeto, el cual, no obstante, solo es en la medida en que se autoenajena en lo distinto de sí. De la esencia del espíritu absoluto forma parte el revelarse y manifestarse a sí mismo, o sea, el presentarse en lo otro y para lo otro, deviniendo objetivo de ese modo [130]. De la esencia del espíritu absoluto forma parte, por consiguiente, el afirmar en sí la diferencia respecto de sí mismo, el identificarse consigo mismo en la diferencia respecto de sí. Para Hegel, esto no es sino una interpretación filosófica del dicho bíblico: «Dios es amor». Pues al amor le es inherente encontrarse a sí mismo en lo otro, en la enajenación. «El amor es una diferenciación entre dos que en realidad no son diferentes» [131]. En este proceso de autoenajenación, la muerte es la cima de la finitud, la negación suma y, por ende, la mejor visibilización del amor divino. Con ello, Hegel consigue pensar la muerte de Dios. Cita, como ya se ha señalado, el himno litúrgico luterano: «*O große Not, Gott selbst ist tot*» (Oh, gran desgracia, Dios mismo ha muerto), y califica este acontecimiento de «idea monstruosa, terrible, que nos sitúa ante la noción del más profundo abismo de la discordia»[132]. Pero el amor

comporta –en la diferencia– reconciliación y unificación. Así, la muerte de Dios implica al mismo tiempo el final de la enajenación, la muerte de la muerte, la negación de la negación, la realidad de la reconciliación. El dicho sobre la muerte de Dios significa, pues, que Dios es un Dios vivo, que él es capaz de acoger en sí la negación, subsumiéndola al mismo tiempo. El *problema fundamental de la filosofía hegeliana* radica en su insalvable ambigüedad. Si necesariamente tiene que enajenarse, Dios no puede ser Dios sin el mundo [133]. Pero entonces la diferencia entre Dios y el mundo es subsumida en un proceso dialéctico. Esto lleva a preguntarse si Hegel no hace del escándalo de la cruz un Viernes Santo especulativo. Si resulta comprensible por medio de la especulación, la cruz queda dialécticamente subsumida y reconciliada. Deja de ser un acontecimiento histórico indeducible y se convierte en expresión de un principio «amor», en un destino necesario de Dios. Si se concibe la muerte de Dios como necesaria, ¿sigue siendo tomada en serio? ¿No se obvia así toda la profundidad del sufrimiento humano? Resulta pertinente aquí la frase de Goethe: «Rodeada de rosas está la cruz. ¿Quién le ha colocado las rosas a la cruz?» [134]. Así, la filosofía moderna de la subjetividad ofrece, por una parte, nuevas posibilidades conceptuales para hacer frente al problema del sufrimiento de Dios, punto menos que insoluble para la tradición teológica de impronta metafísica; pero también contiene, por otra parte, innegables peligros, porque está expuesta a la tentación de desvirtuar la cruz de Cristo (cf. 1 Cor 1,17).

Las posibilidades y los peligros del pensamiento de orientación hegeliana se hacen manifiestos en la *teología kenótica de los siglos XIX y XX*. Su intención es salvaguardar y al menos tiempo desarrollar la tradición cristológica de la Iglesia antigua. Este nuevo enfoque de la cristología lo encontramos en los kenóticos alemanes del siglo XIX: G. Thomasius, F. H. R. Frank y W. F. Geß. Esta doctrina ha sido calificada de «kénosis total de la inteligencia». Karl Barth opina al respecto: «De ella cabe decir cosas aún peores». Pues en realidad los kenóticos se vieron obligados a negar la divinidad de Jesucristo, lo que más tarde no les acarreó sino escarnio y desdén entre los teólogos liberales. Los kenóticos anglicanos de finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX estaban asimismo influidos por Hegel, pero llevaron a cabo un intento autónomo de conciliar la cristología patrística con el realismo del hombre Jesús de Nazaret, puesto en primer plano por la investigación de los evangelios. De ahí que el acento recayera más bien sobre el aspecto empírico de la autoconciencia de Jesús. Entre otros, hay que mencionar a Ch. Gore, F. Weston, C. E. Rolt, W. Temple y R. Brasnett. Las ideas de Hegel, combinadas en parte con las de Böhme y Schelling, influyeron asimismo en algunos teólogos y pensadores ruso-ortodoxos, sobre todo en Soloviev, Taraiev, Bulgakov y Berdiaiev. Afín a ellos en algunos aspectos es el filósofo español Miguel de Unamuno, quien a su vez influyó en Reinhold Schneider.

Este problema es retomado hoy, de un modo mediado por la crítica posidealista a Hegel y desde otro ángulo, por numerosos *teólogos católicos y evangélicos contemporáneos*: K. Rahner, H. U. von Balthasar, H. Mühlen, J. Galot, H. Küng, W.

Kasper, J. Moltmann, E. Jüngel y G. Koch, entre otros [135]. El mismo problema se aborda, desde presupuestos muy distintos, en la teología del proceso (Ch. Hartshorne, J. B. Cobb, Sch. Ogden, etc.), haciendo uso de la distinción entre la *primordial nature* [naturaleza primordial] y la *consequent nature* [naturaleza consecuente] de Dios propuesta por A. N. Whitehead [136]. En ello, sin embargo, no siempre resulta evidente cómo puede salvaguardarse la legítima preocupación del axioma de la inmutabilidad. La gran actualidad que la teología de la pasión y el sufrimiento tiene para el pensamiento asiático se echa de ver en la obra de K. Kitamori *Teología del dolor de Dios* [137]. Los últimos vástagos de esta tendencia kenótica se encuentran en la teología de la muerte de Dios, que, sin embargo, cual flor de un día, entretanto ya está muerta ella misma [138].

Esta panorámica muestra que la confesión bíblica y eclesial de fe en Jesús como Hijo de Dios constituye una realidad que la teología aún no ha conseguido asumir plenamente. *La teología de los siglos XIX y XX es el ambicioso intento de reinterpretar el concepto de Dios y su inmutabilidad desde esta confesión o, más exactamente, desde la cruz de Jesús, a fin de volver a poner así de relieve la concepción bíblica del Dios de la historia*. En lo anterior se ha hecho patente que en la teología patrística existen buenas bases para ello. Pero semejante tentativa de entender a Dios y a Jesucristo desde la idea de la kénosis deberá tener en cuenta de antemano que no puede ser sabiduría de este mundo, sino que debe atenerse a la necedad de la palabra de la cruz, que es sabiduría de Dios (cf. 1 Cor 1,18-31). Por eso, el punto de partida de tal intento solo puede ser el testimonio de la Biblia, no una filosofía, ya sea la metafísica clásica y su axioma de la apatía, ya el idealismo y su idea de la necesaria autoenajenación de lo Absoluto, ya la moderna filosofía del proceso. Así pues, tendremos que descartar todos los intentos, iniciados ya en el gnosticismo, de hacer de la cruz de Jesucristo un principio, ley o fórmula cósmica o de declararla símbolo del principio universal: «Muere y transfórmate» [139].

Podemos exponer el razonamiento decisivo en dos pasos:

1. La encarnación de Dios alcanza en la cruz su meta de sentido. De ahí que todo el acontecimiento Cristo deba ser entendido desde la cruz. En la cruz acontece en su radicalidad última el amor autoenajenante de Dios. *La cruz es lo más extremo a lo que puede llegar Dios en ese amor en el que se da a sí mismo como don; es el* «id quo maius cogitari nequit» *(aquello mayor que lo cual nada puede ser concebido), la ya insuperable autodefinición de Dios*. Por eso, esta autoenajenación no es una autorrenuncia ni una autodesdivinización de Dios. El amor de Dios revelado en la cruz es

más bien expresión de la incondicional fidelidad de Dios a su promesa. Del Dios vivo de la historia hay que afirmar que, justo en cuanto Dios de la historia, se mantiene fiel a sí mismo y no puede negarse a sí mismo (cf. 2 Tim 2,13). De ahí que la cruz no sea una desdivinización de Dios, sino una revelación del Dios divino. Cabalmente en la insondabilidad de su dadivoso amor se pone de manifiesto que él es Dios, no hombre (cf. Os 11,9). De ese modo, para la Biblia, *la revelación de la omnipotencia divina y la revelación del amor divino no se contraponen*. Dios no necesita despojarse de su omnipotencia para revelar su amor. Al contrario, hace falta omnipotencia para poder entregarse y regalarse a sí mismo, así como para retirarse al donar y respetar la independencia y la libertad del receptor. «Por eso, la omnipotencia de Dios es su bondad. Pues la bondad consiste en dar por entero, pero de modo tal que uno, retirándose poco a poco, haga independiente al receptor…. Lo incomprensible es que la omnipotencia puede producir no solo lo más imponente: la totalidad visible del mundo, sino lo más frágil: un ser independiente de la omnipotencia» [140].

Con ello hemos llegado al punto decisivo: *la autoenajenación de Dios, su impotencia y su sufrimiento no son expresión* de deficiencia, como en los seres finitos, ni tampoco de una necesidad fatal. *Si Dios sufre, lo hace de modo divino, y esto significa que su sufrimiento es expresión de su libertad; a Dios no le afecta el sufrimiento, sino que se deja afectar por él. A diferencia de la criatura, no sufre por deficiencia de ser, sino por amor y a causa de su amor, que es la sobreabundancia de su ser*. Atribuir a Dios devenir, sufrimiento y movimiento no significa, pues, convertirlo en un Dios en devenir que solo a través de este alcanza la plenitud de su ser: semejante tránsito de la potencia al ser queda excluido en el caso de Dios. Atribuir a Dios devenir, movimiento y sufrimiento supone concebir a Dios como plenitud de ser, pura actualidad, sobreabundancia de vida y de amor. Porque es la omnipotencia del amor, Dios puede permitirse, por así decir, la impotencia del amor; está en condiciones de exponerse al sufrimiento y a la muerte sin sucumbir en ellos. Solo así puede redimir nuestra muerte mediante su propia muerte. En este sentido tiene razón Agustín cuando afirma: «Muerto por la muerte, dio muerte a la muerte»[141]. «Mortem nostram moriendo destruxit et vitam resurgendo reparavit» [Muriendo destruyó nuestra muerte y resucitando restauró la vida] (Prefacio pascual). Dios se revela así en la cruz como el libre en el amor y como libertad en el amor [142].

2. Si Dios se revela como el que ama en libertad y como el que es libre en el amor y la cruz es su autorrevelación escatológica, entonces Dios debe ser en sí libertad en el amor y amor en la libertad. Solo siendo en sí mismo amor puede Dios autorrevelarse de modo escatológico-definitivo como tal. En consecuencia, *Dios debe ser desde toda la eternidad amor que se autocomunica*. Esto a su vez significa que Dios únicamente posee su identidad en la autodiferenciación entre el amante y el amado, que son uno en el amor.

Con ello hemos obtenido un *enfoque para la comprensión de la Trinidad* que no parte del conocimiento en la palabra, sino del amor que se comunica a sí mismo. Con ayuda de este enfoque es posible hacer mayor justicia al fenómeno de la autoenajenación, inherente al amor, que con el enfoque tradicional centrado en la palabra. Sin embargo, puesto que el amor presupone e incluye el conocimiento del amado, este punto de partida es suficientemente amplio para asumir en sí y hacer fecundas las profundas intuiciones de la cristología del Logos. A ello se añade que la actual filosofía del lenguaje, a diferencia de la de Platón y Agustín, no parte de la palabra interior, sino de la palabra exterior hablada y entiende esta palabra exterior (*äußer*) como enajenación (*Entäußerung*) de la persona y salida hacia el otro. También bajo este punto de vista puede la cristología del Logos ser asumida, desarrollada y profundizada por una cristología de la kénosis o del vaciamiento.

El enfoque centrado en el amor cuenta con el completo *respaldo de la tradición*. Ya en *Orígenes* encontramos la doctrina de que el Hijo procede de la voluntad, esto es, del amor del Padre [143]. Sobre todo *Agustín* se percató de que la Trinidad puede hacerse comprensible desde el concepto de amor: «He aquí, pues, tres realidades: el que ama, lo que se ama y el amor. ¿Qué es el amor sino vida que enlaza o ansía enlazar otras dos vidas, a saber, al amante y al amado?»[144].

Sin embargo, Agustín no desarrolló esta idea. O más exactamente, Agustín comienza por el amor y solo más tarde introduce el conocimiento con el siguiente argumento: «El alma no puede amarse si no se conoce […]. En consecuencia, el alma, su amor y su conocimiento son como tres cosas, y las tres son unidad»[145]. Con ello se ponen dentro del enfoque del amor los cimientos de la teología de la Palabra, que luego será desarrollada por regla general de forma aislada. La única excepción es el enfoque de *Ricardo de San Víctor* (siglo XII), que piensa desde el amor de forma totalmente consecuente [146]. Más adelante volveremos a ello por extenso.

El amor comporta una unidad que, lejos de absorber al otro, lo acepta y afirma justo en su alteridad, liberándolo así a su verdadera libertad. El amor, que no regala algo al otro, sino que se regala él mismo, implica –justo en esta su autocomunicación– una autodiferenciación y autolimitación. El amante debe retirarse, porque no le importa tanto su propia persona como la del otro. Más aún, el amante se deja afectar por el otro; precisamente en su amor deviene vulnerable. Así*, el amor y el sufrimiento forman una unidad*. Sin embargo, el sufrimiento del amor no es un pasivo ser afectado, sino un activo dejarse afectar. Por consiguiente, porque es amor, Dios puede sufrir y revelar cabalmente ahí su divinidad. De este modo, la autoenajenación de la cruz no significa una desdivinización de Dios, sino su glorificación escatológica. *La eterna diferenciación intradivina entre el Padre y el Hijo es la condición teológico-trascendental de posibilidad del autodespojamiento de Dios en la encarnación y la cruz.* Esto es algo

más que una especulación más o menos interesante; significa que en Dios hay desde toda la eternidad espacio para el hombre, así como espacio para un verdadero *sym-patheîn* con el sufrimiento humano. Con ello, el Dios cristiano, o sea, el Dios pensado desde Jesucristo no es un Dios apático, sino un Dios «simpático» en el sentido literal de la palabra, un Dios que sufre con los hombres.

El Dios «simpático», tal como se ha revelado en Jesucristo, es *la respuesta definitiva al problema de la teodicea*, ante el que fracasan tanto el teísmo como el ateísmo. Si Dios mismo sufre, el sufrimiento ya no es una objeción contra Dios. Que Dios sufra no significa, sin embargo, que Dios sea la divinización del sufrimiento. Dios no diviniza el sufrimiento; antes bien, lo redime. Pues el sufrimiento de Dios, que brota de la espontaneidad del amor, se impone a la fatalidad del sufrimiento que, extraño e incomprensible, nos sobreviene de fuera. Así, la omnipotencia del amor de Dios subsume la impotencia del sufrimiento. Con ello, el sufrimiento no es eliminado, pero sí transformado desde dentro, transformado hacia la esperanza. La última palabra no corresponde ya a la kénosis y la pasión, sino a la exaltación y la transfiguración. De esta suerte, la cristología de la kénosis remite de nuevo más allá de sí misma a una cristología pascual de la exaltación y la transfiguración. Esta guarda una íntima relación con la pneumatología. Pues la transformación y transfiguración escatológica del mundo es, según la Escritura, obra del Espíritu de Dios. Porque es, según la tradición teológica, la reconciliación de la diferencia entre el Amante y el Amado, entre el Padre y el Hijo, el Espíritu es también el poder de la transfiguración y reconciliación escatológica del mundo.

1. Cf. IRENEO DE LYON, *Adv. haer.* III,20,2 (SC 211, 388-393).

2. Cf. G. BÜCHNER, *Dantons Tod*, 3[er] acto (cit. en J. MOLTMANN, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, München 1980, 64 [trad. esp.: *Trinidad y reino de Dios: la doctrina sobre Dios*, Sígueme, Salamanca 1983; el drama de G. Büchner está traducido: *La muerte de Danton*, Icaria, Barcelona 1982]). Para todo el problema, cf. W. KASPER, «Das Böse als theologisches Problem», en F. Böckle (dir.), *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft* 9, Freiburg/Basel/Wien 1981, 176-180 [trad. esp.: «El mal como problema teológico», en *Fe cristiana y sociedad moderna*, vol. 9, SM, Madrid 1986, 194-199].

3. Cit. en LACTANCIO, *De ira Dei* 13 (PL 7, 121).

4. Cf. A. CAMUS, «Der Mythos von Sisyphos», en ID., *Das Frühwerk*, Düsseldorf 1967, 449 [trad. esp. del orig. francés: *El mito de Sísifo*, Alianza, Madrid 2012[3]].

5. Véase R. L. RUBENSTEIN, *After Auschwitz. Radical Theology and Contemporary Judaism*, Indianapolis 1966.

6. G. SCHOLEM, «Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum», en *Judaica* I, Frankfurt a.M. 1963, 7.

7. Cf. K. MARX, *Zur Judenfrage*, *op. cit.*, 459.

8. E. Bloch es el pensador que más se ha esforzado por incorporar al pensamiento marxista los impulsos positivos,

utópicos y transformadores de la idea de redención, si bien al precio de una interpretación estrictamente atea. Cf. E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, *op. cit*.; ID., *Atheismus im Christentum*, *op. cit.*

9. Al respecto, cf. E. SCHILLEBEECKX, *Christus und die Christen*, *op. cit*., 627ss.

10. Cf. F. NIETZSCHE, en ID., *Werke* II, ed. K. Schlechta, *op. cit*., 744 y 1057.

11. J. MOLTMANN, *Trinität und Reich Gottes*, *op. cit*., 64.

12. TOMÁS DE AQUINO, *Summa c. gent*. III,71.

13. Cf. Th. W. ADORNO, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt a.M. 1951, 333 [trad. esp.: *Minima moralia: reflexiones desde la vida dañada*, Akal, Tres Cantos (Madrid) 2004].

14. Cf. M. HORKHEIMER, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*, *op. cit*., 69.

15. Al respecto, cf. A. D. SERTILLANGES, *Le problème du mal*, 2 vols., Paris 1948-1951 [trad. esp.: *El problema del mal*, Edic. y Public. Españolas, Madrid 1951]; F. BILLICSICH, *Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes*, 3 vols., Wien/Köln 1952-1959; Th. HAECKER, *Schöpfer und Schöpfung*, München 1949[2]; B. WELTE, *Über das Böse* (Quaest. disp. 6), Freiburg/Basel/Wien 1959; P. RICOEUR, *Die Fehlbarkeit des Menschen*, Freiburg/München 1971 [trad. esp. del orig. francés: «El hombre falible», en ID., *Finitud y culpabilidad*, 1ª Parte, Trotta, Madrid 2004]; ID., *Symbolik des Bösen*, Freiburg/München 1971 [trad. esp. del orig. francés: «La simbólica del mal», en ID., *Finitud y culpabilidad*, 2ª Parte, Trotta, Madrid 2004]; K. LÜTHI, *Gott und das Böse*, Zürich 1961; Y. CONGAR, «Schicksal oder Schuld. Das Problem des Übels und des Bösen», en J. Hüttenbügel (ed.), *Gott – Mensch – Universum. Der Christ vor den Fragen der Zeit*, Graz/Wien/Köln 1974, 653-675; J. MARITAIN, *Dieu et la permission du mal*, Brügge 1963 [trad. esp.: *Y Dios permite el mal*, Guadarrama, Madrid 1967]; W. BRUGGER, *Theologia Naturalis*, Pullach 1959, 369-390; O. MARQUARD, «Idealismus und Theodizee», en ID., *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt a.M. 1973, 52-65 [trad. esp.: «Idealismo y teodicea», en ID., *Dificultades con la filosofía de la historia*, Pre-Textos, Valencia 2007]; W. KERN y J. SPLETT, «Theodizee», en *Sacramentum mundi* IV, Freiburg 1969, 848-860 [trad. esp.: «Teodicea», en *Sacramentum mundi* VI, Herder, Barcelona 1973]; L. OEING-HANHOFF y W. KASPER, «Negativität und Böses», en F. Böckle (dir.), *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft* 9, *op. cit*., 147-201 [trad. esp.: «Negatividad y mal», en *Fe cristiana y sociedad moderna* 9, *op. cit*., 178-224, aunque la parte filosófica de L. Oeing-Hahnhoff ha sido reemplazada por A. TORRES QUEIRUGA, «El mal en perspectiva filosófica», 178-193].

16. Cf. G. W. LEIBNIZ, *Versuche in der Theodizee über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Übels* (1710), ed. Buchenau, Hamburg 1968 [trad. esp.: *Ensayos de teodicea: sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*, Comares, Granada 2012].

17. Cf. PLATÓN, *Politeia* (*La república*) 379.

18. Cf. AGUSTÍN, *De ordine* I,7; II,7 (CCL 29, 97-99 y 117-120); ID., *Enchiridion* 11 (CCL 46, 69-70); TOMÁS DE AQUINO, *Summa theol*. I q. 22 a. 2; q. 48 a. 2; *Summa c. gent*. III,71.

19. Cf. en especial P. TEILHARD DE CHARDIN, *Der Mensch im Kosmos*, München 1959, 308ss [trad. esp. del orig. francés: *El fenómeno humano*, Taurus, Madrid 1986].

20. Véase D. SÖLLE, *Leiden*, Stuttgart/Berlin 1973, 32ss [trad. esp.: *Sufrimiento*, Sígueme, Salamanca 1978].

21. F. M. DOSTOIEVSKI, *Die Brüder Karamasoff*, München/Zürich 1952, 399 [trad. esp. del orig. ruso: *Los hermanos Karamázov*, RBA, Barcelona 2012].

22. Cf. L. OEING-HANHOFF y W. KASPER, «Negativität und Böses», en F. Böckle (dir.), *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft* 9, *op. cit*., 193ss.

23. Cf. E. ZENGER, «Jesus von Nazaret und die messianischen Hoffnungen des alttestamentlichen Israel», en W. Kasper (ed.), *Christologische Schwerpunkte*, Düsseldorf 1980, 37-78.

24. Cf. M. BUBER, *Zwei Glaubensweisen*, en ID., *Werke* I, München 1962, 656 [trad. esp.: *Dos modos de fe*, Caparrós, Madrid 1996]; R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1965[5], 1s [trad. esp.: *Teología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1987[2]].

25. Cf. H. GESE, «Der Messias», en ID., *Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge*, München 1977, 128-151.

26. E. ZENGER, «Jesus von Nazaret und die messianischen Hoffnungen des alttestamentlichen Israel», art. cit., 43.

27. Cf. H. GESE, «Natus ex virgine», en ID., *Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie*, München 1974, 136.

28. Cf. G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*, vol. 1, München 1966[5], 336 [trad. esp.: *Teología del Antiguo Testamento*, vol. 1, Sígueme, Salamanca 2009[9]].

29. Cf. G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*, vol. 2, München 1965[4], 121ss [trad. esp.: *Teología del Antiguo Testamento*, vol. 2, Sígueme, Salamanca 2009[9]].

30. Cf. E. ZENGER, «Jesus von Nazaret und die messianischen Hoffnungen des alttestamentlichen Israel», art. cit., 50.

31. Cf. H. L. STRACK y P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, vol. 1, München 1922, 6ss.

32. Cf. 1 Henoc 45-50 (en *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, trad. y ed. de E. Kautzsch, vol. 2, Darmstadt 1962, 262-265) [ed. esp.: A. Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento* IV, Cristiandad, Madrid 1984].

33. Cf. H. GESE, «Der Messias», art. cit., 150s.

34. Cf. V. Taylor, *The Names of Jesus*, London 1954; W. Marxsen, *Anfangsprobleme der Christologie*, Gütersloh 1960; H. Ristow y K. Matthiae, *Der historische Jesus und der kergymatische Christus. Beiträge zum Christusverständnis in Forschung und Verkündigung*, Berlin 1960; R. Bultmann, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus* (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse, 1960. 3. Abhandlung), Heidelberg 1960; Id., *Jesus*, Tübingen 1961; F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, Göttingen 1963; Id., «Methodenprobleme einer Christologie des Neuen Testaments», en *Verkündigung und Forschung* (Beihefte zu EvTh) 2 (1970), 3-41; L. Cerfaux, *Christus in der paulinischen Theologie*, Düsseldorf 1964 [trad. esp. del orig. francés: *Jesucristo en San Pablo*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1963]; R. H. Fuller, *The Foundations of New Testament Christology*, London 1965 [trad. esp.: *Fundamentos de la cristología neotestamentaria*, Cristiandad, Madrid 1979]; M. Hengel, *Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte*, Tübingen 1965 [trad. esp.: *El Hijo de Dios: el origen de la cristología y la historia de la religión judeo-helenística*, Sígueme, Salamanca 1978]; W. G. Kümmel, «Jesusforschung seit 1950»: *Theologische Rundschau* N. F. 31 (1965/1966), 15-46 y 289-315; O. Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1966[4] [trad. esp.: *Cristología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1998]; X. Léon-Dufour, *Die Evangelien und der historische Jesus*, Aschaffenburg 1966 [trad. esp. del orig. francés: *Los evangelios y la historia de Jesús*, Estela, Barcelona 1967[2]]; W. Trilling, *Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu*, Düsseldorf 1966 [trad. esp.: *Jesús y los problemas de su historicidad*, Herder, Barcelona 1978[3]]; Id., *Christusverkündigung in den synoptischen Evangelien. Beispiele gattungsgemäßer Auslegung*, München 1969; H. R. Balz, *Methodische Probleme der neutestamentlichen Christologie*, Neukirchen-Vluyn 1967; E. Schweizer, *Jesus Christus im vielfältigen Zeugnis des Neuen Testaments*, München 1968; G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth*, Stuttgart 1968[6] [trad. esp.: *Jesús de Nazaret*, Sígueme, Salamanca 1989[4]]; H. Braun, *Jesus. Der Mann aus Nazareth und seine Zeit*, Stuttgart/Berlin 1969; J. Gnilka, *Jesus Christus nach den frühen Zeugnissen des Glaubens*, München 1970; J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie* I, Gütersloh 1971 [trad. esp.: *Teología del Nuevo Testamento*, vol. 1, Sígueme, Salamanca 1985[5]]; G. Schneider, *Die Frage nach Jesus. Christus-Aussagen des Neuen Testaments*, Essen 1971; H. Schürmann, *Das Geheimnis Jesu. Versuche zur Jesusfrage*, Leipzig 1972; K. Rahner y W. Thüsing, *Christologie – systematisch und exegetisch. Arbeitsgrundlagen für eine interdisziplinäre Vorlesung* (Quaest. disp. 55), Freiburg/Basel/Wien 1972 [trad. esp.: *Cristología: estudio teológico y exegético*, Cristiandad, Madrid 1975]; H. Küng, *Christ sein*, München 1974 [trad. esp.: *Ser cristiano*, Trotta, Madrid 1996]; C. H. Dodd, *Der Mann, nach dem wir Christen heißen* (= *The Founder of Christianity*), Limburg 1975 [trad. esp. del

orig. inglés: *El fundador del cristianismo,* Herder, Barcelona 1984[5]]; W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1976[5] [trad. esp.: *Fundamentos de cristología*, Sígueme, Salamanca 1974]; E. Schillebeeckx, *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden*, *op. cit.*; W. Kasper, *Jesús el Cristo*, OCWK 3, Sal Terrae, Santander 2013; W. Thüsing, *Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus*, vol. 1, Düsseldorf 1981.

35. Cf. A. von Harnack, *Das Wesen des Christentums* (1900), München/Hamburg 1964, 45 [trad. esp.: *La esencia del cristianismo*, Imp. Heinrich y Cia., Barcelona 1904].

36. Cf. H. Conzelmann, «Jesus Christus», en RGG III, 633s.

37. Cf. H. Merklein, *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchung zur Ethik Jesu* (Forschung zur Bibel, vol. 34), Würzburg 1978, 31ss.

38. Cf. G. von Rad, «basileús», en ThWNT I, 569.

39. Cf. W. Kasper, *Jesús el Cristo*, *op. cit.*, 342s.

40. Cf. M. Tulio Cicerón, *Oratio Pro C. Rabiro perduellionis reo*, cap. V, en *Ciceronis Opera*, ed. J. C. Orellius, vol. II/1, Turici 1954, 650.

41. Cf. R. Bultmann, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft*, *op. cit*., 11s.

42. Cf. R. Pesch, *Wie Jesus das Abendmahl hielt. Der Grund der Eucharistie*, Freiburg/Basel/Wien 1978[2].

43. Cf. A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, vol. 1, Tübingen 1931[5], 121.

44. Cf. R. Bultmann, *Das Urchristentum im Rahmen der Antiken Religionen*, Zürich/Stuttgart 1954[2]; Id., *Theologie des Neuen Testaments*, *op. cit*.; Id., «Die Christologie des Neuen Testaments», en *Glauben und Verstehen*, vol. 1, *op. cit*., 245-267.

45. Al respecto, cf. M. Hengel, *Der Sohn Gottes*, *op. cit*.

46. Cf. H. Gese, «Der Messias», art. cit., 129ss.

47. Véase 1 Henoc 37-41 (*Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, *op. cit*., 258-261). El fundamento bíblico de esta noción se encuentra, como es sabido, en Dn 7.

48. Cf. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, vol. 1 (Herders theologischer Kommentar zum NT, vol. IV/1), Freiburg/Basel/Wien 1965, 257-269 [trad. esp.: *El Evangelio según san Juan*, vol. 1, Herder, Barcelona 1980]; H. Gese, «Der Johannesprolog», en *Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge*, München 1977, 152-201; E. Schweizer, *Neotestamentica. Deutsche und englische Aufsätze* 1951-1963, Zürich/Stuttgart 1963, 110-121.

49. Cf. M. Hengel, *Der Sohn Gottes*, *op. cit*., 92.

50. Al respecto, véase E. Käsemann, *An die Römer* (Handbuch zum NT, 8a), Tübingen 1973, 8ss; H. Schlier, *Der*

Römerbrief (Herders theologischer Kommentar zum NT, vol. VI), Freiburg/Basel/Wien 1977, 24ss; U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer*, vol. 1 (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum NT, vol. VI/1), Neukirchen-Vluyn / Zürich 1978, 64ss [trad. esp.: *La Carta a los Romanos*, vol. 1, Sígueme, Salamanca 1989]; M. HENGEL, *Der Sohn Gottes*, *op. cit*., 93ss.

51. Al respecto, cf. E. LOHMEYER, *Kyrios Jesus. Eine Untersuchung zu Phil 2,5-11*, Heidelberg 1961[2] (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse, 1927/1928, 4. Abhandlung); E. KÄSEMANN, «Kritische Analyse von Phil 2,5-11», en ID., *Exegetische Versuche und Besinnungen*, vol. 1, Göttingen 1970[6], 51-95; G. BORNKAMM, «Zum Verständnis des Christus-Hymnus Phil 2,6-11», en ID., *Studien zu Antike und Urchristentum. Gesammelte Aufsätze*, vol. 2, München 1959, 177-187; J. GNILKA, *Der Philipperbrief* (Herders theologischer Kommentar zum NT, vol. X/3), Freiburg/Basel/Wien 1968 [trad. esp.: *Carta a los Filipenses*, Herder, Barcelona 1987[3]]; C. HOFIUS, *Der Christushymnus Philipper 2,6-11. Untersuchung zur Gestalt und Ausssage eines urchristlichen Psalms*, Tübingen 1976.

52. Cf. W. POPKES, *Christus traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im NT*, Zürich 1967.

53. Cf. J. GNILKA, *Der Kolosserbrief* (Herders theologischer Kommentar zum NT, vol. X/1), Freiburg/Basel/Wien 1980, 51ss; E. SCHWEIZER, *Der Brief an die Kolosser* (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum NT), Neukirchen/Zürich 1976, 50ss [trad. esp.: *La Carta a los Colosenses*, Sígueme, Salamanca 1987].

54. Cf. R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das NT, 2), Göttingen 1968[19], 1ss; R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, *op. cit*., 208ss; F. M. BRAUN, *Jean le théologien. Les grandes traditions d'Israel d'accord des écritures d'après le quatrième évangile*, Paris 1964; R. E. BROWN, *The Gospel According to John* (The Ancor Bible, vol. 29 A), New York 1970 [trad. esp.: *El Evangelio según Juan*, Cristiandad, Madrid 1999[2]].

55. Al respecto, cf. A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, vol. 1, Freiburg/Basel/Wien 1979 [trad. esp.: *Cristo en la tradición cristiana: desde el tiempo apostólico hasta el concilio de Calcedonia* (451), Sígueme, Salamanca 1997]; A. GILG, *Weg und Bedeutung der altkirchlichen Christologie*, München 1955; G. L. PRESTIGE, *God in Patristic Thought*, London 1952[2] [trad. esp.: *Dios en el pensamiento de los padres*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1977]; I. ORTIZ DE URBINA, *Nizäa und Konstantinopel*, Mainz 1964 [trad. esp. del orig. francés: *Nicea y Constantinopla*, Eset, Vitoria 1969]; J. LIÉBAERT, *Christologie. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451), mit einer biblisch-christologischen Einleitung von P. Lamarche* (HDG III/1a), Freiburg/Basel/Wien 1965; P. SMULDERS, «Dogmengeschichtliche und lehramtliche Entfaltung der Christologie», en Mysal III/1, 389-475 [trad. esp.: «Desarrollo de la cristología en la historia de los dogmas y en el magisterio

eclesiástico», en MySal (esp.) III/1, pp. 417-504].

56. Cf. A. ORBE, *Cristología gnóstica*, 2 vols., Madrid 1976; H. JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist*, Göttingen 1963[23] [solo existe trad. esp. del vol. 2 de esta obra: *La gnosis y el espíritu de la antigüedad tardía: de la mitología a la filosofía mística*, Institutió Alfons El Magnànim, Valencia 2000].

57. ORÍGENES, *Contra Celsum* IV,18 (SC 136, 224-229).

58. Cf. JUSTINO, *Apologia* I,46/11,8; 10; 13 (*Corpus Apol*. I, ed. Otto, 128ss/220ss; 224-228; 236ss).

59. Cf. JUSTINO, *Apologia* I,21 (*ibid*., 64-68).

60. Cf. JUSTINO, *Apologia* II,6 (*ibid*., 212-216); ID, *Dialog mit Tryphon, op. cit*., 61 (*Corpus Apol.* II, ed. Otto, 212-216); ATENÁGORAS, *Bittschrift für die Christen* 10 (TU vol. 4/2, 8-10) [trad. esp. del orig. griego: «Súplica en favor de los cristianos», en *Padres apologetas griegos* (siglo II), ed. de Daniel Ruiz Bueno, BAC, Madrid 1996[3]].

61. Cf. JUSTINO, *Apologia* I,13 (*ibid*., 40ss); véase también ID., *Dialog mit Triphon*, *op. cit*., 56 y 126 (*ibid*., 186-196 y 451-454).

62. Cf. TEÓFILO DE ANTIOQUÍA, *Ad Autolycum* 2,10 y 22 (SC 20, 122-124 y 154).

63. Cf. TERTULIANO, *Adv. Praxean* 2, 8 y 25 (CCL 2, 1160s, 1167s y 1195s); ID., *De pud.* 21,16 (CCL 2, 1328).

64. Cf. *ibid*. 7 (*ibid*., 1165ss); ID., *Adv. Hermogenem* 2 (CCL 1, 397s).

65. Cf. ID., *Adv. Praxean* 8 (CCL 2, 1167s); véase además *ibid*. 13 (*ibid*., 1173-1176).

66. Cf. *ibid.* 9 (CCL 2, 1168s).

67. Cf. ORÍGENES, *De principiis* I,2,2.9 (SC 252, 112ss y 128ss); IV,4,1 (SC 268, 400-405).

68. Cf. *ibid.* I,2,5 (SC 252, 118-121); IV,4,1 (SC 268, 400-405).

69. Cf. *ibid.* I,2,7 (SC 252, 124s).

70. Cf. *ibid.* I,2,2 (SC 252, 112-115); ID., *De oratione* 15,1 (GCS Orig. 2, 333s).

71. Cf. *ibid.* IV,4,1 (SC 268, 400-405).

72. Cf. *ibid.* I,2,13 (SC 252, 140-143); ID., *Commentaria in Evangelium Ioannis* II,6 (SC 120, 210-213).

73. Cf. ID., *Contra Celsum* V,39 (SC 147, 116-121).

74. Cf. ID., *De principiis* I,2,8 (SC 252, 126-129).

75. Cf. *ibid*. II,6,1 (SC 252, 308-311); ID., *Contra Celsum* III,35 (SC 136, 82s).

76. Cf. A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, *op. cit*., 356-385.

77. Véase I. ORTIZ DE URBINA, *Nizäa und Konstantinopel*, *op. cit*.; J. N. D. KELLY, *Altchristliche*

Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie, Göttingen 1972, 205ss [trad. esp. del orig. inglés: *Primitivos credos cristianos*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1980]; A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, *op. cit*., 386-413 (bibl.).

78. DH 125.

79. Cf. H. KRAFT, «HOMOOUSIOS», en ZKG 66 (1954/1955), 1-24; A. GRILLMEIER, «Homoousios», en LThK[2] V, 467s; F. RICKEN, «Das Homoousios von Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus», en B. Welte (ed.), *Zur Frühgeschichte der Christologie* (Quaest. disp. 51), Freiburg/Basel/Wien 1970, 74-99.

80. ATANASIO, *Adv. Arianos* I,39 (PG 26, 91-94); cf. además ID., *Adv. Arianos* II,47; 59; 69s (PG 26, 245-248, 271-274 y 293-296).

81. Cf. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ad Ephesios* 20,2 (*Patres Apostolici* II, ed. Funk-Diekamp, 204).

82. Cf. ATANASIO, *Adv. Arianos* I,38; III,19 (PG 26, 89-92 y 361-364).

83. Cf. ID., *Adv. Arianos* II,59 (PG 26, 271-274).

84. Cf. M. WERNER, *Die Entstehung des christlichen Dogmas – problemgeschichtlich dargestellt*, Stuttgart 1959.

85. Cf. *supra*, nota 48.

86. Cf. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ad Magnesianos* 8,2; ID., *Ad Ephesios* 3,2; 17,2 (*Patres Apostolici* II, ed. Funk-Diekamp, 86, 184 y 200); JUSTINO, *Dialog mit Triphon*, *op. cit*., 61 (*Corpus Apol*. II, ed. Otto, 212-216); ATENÁGORAS, *Bittschrift für die Christen*, *op. cit*., 10; IRENEO, *Epid.* 39 (TU vol. 31/1, 29*,22; BKV, vol. 4, ed. S. Weber, 610).

87. Cf. H. KLEINKNECHT, «légō, 3. Der Logos in Griechenland und Hellenismus», en ThWNT IV, 79ss.

88. Cf. H. KRINGS, «Wort. Philosophisch», en H. Fries (dir.), *Handbuch theologischer Grundbegriffe* II, München 1963, 835-845 [trad. esp.: «Palabra», en *Conceptos fundamentales de Teología* III, Cristiandad, Madrid 1966, 282-295].

89. Cf. PLATÓN, *Crátilo* 434b.

90. Cf. *ibid*. 438a-439b.

91. Cf. ID., *El sofista* 363c; 364a.

92. AGUSTÍN, *De Trinitate* XV,11 (CCL 50 A, 486-490).

93. *Ibid*. XV,10 (CCL 50 A, 483-486).

94. *Ibid*. XV,12 (CCL 50 A, 490-494).

95. Cf. *ibid*. XV,13 (CCL 50 A, 494s).

96. *Ibid*. XV,14; cf. ID., *In Iohannis Evangelium Tract.* I,8-10 (CCL 50 A, 496s; CCL 36, 4-6).

97. Cf. Tomás de Aquino, *Summa theol.* I q. 27 a. 1; q. 34 a. 1.

98. Cf. Id., *De Pot.* q. 10 a. 1.

99. Cf. Id., *Summa c. gent.* IV,11.

100. Cf. Id., *De Pot.* q. 10 a. 1.

101. Cf. Id., *Summa theol.* I q. 34 a. 3; Id., *De ver.* q. 4 a. 5.

102. Para lo que sigue, cf. sobre todo H. U. von Balthasar, «Mysterium Paschale», en Mysal III/2, 133-326 [trad. esp.: «El misterio pascual», en MySal (esp.) III, 666-814].

103. Para la exégesis de este pasaje, aparte de la bibliografía citada *supra*, en nota 51, cf. P. Henry, «Kénose», en *Dictionnaire de la Bible*, supl. V, 7-161; L. Oeing-Hanhoff, «Der in Gottesgestalt war…» in: ThQ 161 (1981), 288-304.

Y para la historia de la exégesis del pasaje, cf. J. Gewieß, «Zum altkirchlichen Verständnis der Kenosisstelle»: ThQ 128 (1948), 463-487.

104. Agustín, *Sermo* 183,4,5 (CCL 41, 21s).

105. Cf. J. Scharbert, *Der Schmerz im Alten Testament*, Bonn 1955, 215ss.

106. Cf. P. Kuhn, *Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen*, München 1968; Id., *Gottes Trauer und Klage in der rabbinischen Überlieferung*, Leiden 1978.

107. Al respecto, cf. W. Maas, *Unveränderlichkeit Gottes. Zum Verhältnis von griechisch-philosophischer und christlicher Gotteslehre* (Paderborner Theol. Stud., vol. 1), München/Paderborn/Wien 1974, 34ss.

108. Así ocurre, por ejemplo, en Clemente de Alejandría; al respecto, cf. W. Maas, *Unveränderlichkeit Gottes*, *op. cit.*, 125ss.

109. Esto resulta ya solo del hecho de que los padres de la Iglesia, siguiendo a la Escritura, atribuyen con frecuencia a Dios afectos como ira, amor y compasión.

110. Ignacio de Antioquía, *Ad Polycarpum* III,2 (*Patres Apostolici* II, ed. Funk-Diekamp, 158); cf. Id., *Ad Ephesios* III,2 (*Patres Apostolici* II, ed. Funk-Diekamp, 188ss).

111. Cf. Ireneo, *Adv. haer.* IV,20,4 (SC 100/2, 634-637).

112. Cf. Melitón de Sardes, *Homilía sobre la Pascua* 3 (SC 123, 60-62).

113. Tertuliano, *De carne Christi* V,4 (CCL 2, 881).

114. Cf. Tertuliano, *Adv. Marcionem* II,16,3 (CCL 1, 493).

115. Cf. *ibid.* II,27,7 (CCL 1, 507).

116. Cf. R. Lachenschmid, «Theopaschismus», en $LThK^2$ X, 83.

117. Cf. Agustín, *De civ. Dei* VIII,17 (CCL 47, 234s).

118. Cf. ATANASIO, *Adv. Arianos* III,32-34 (PG 26, 389-398); GREGORIO DE NISA, *Contra Eunomium* VI (PG 45, 721 B-725 B).

119. Al respecto, cf. H. CROUZEL, «La Passion de l'Impassible», en *L'Homme devant Dieu* (Mélanges Offerts au Père Henri de Lubac) [Coll. Théologie 56], Paris 1963, 269-279.

120. Cf. HILARIO, *De Trinitate* VIII,45; X,10.24 (CCL 62 A, 357s, 466s y 478s).

121. Cf. AGUSTÍN, *De civ. Dei* XIV,9 (CCL 48, 425-430).

122. GREGORIO DE NISA, *Oratio catechetica magna* 24,1 (PG 45, 64s).

123. Cf. ORÍGENES, *De principiis* II,4,4 (SC 252, 288s).

124. ORÍGENES, *Homilia in Ezechielem* 6,6 (GCS Orig. 8, 383ss); cf. ID., *Commentarium in Epistulam ad Romanos* VII,9 (PG 16, 1127 C-1130 A).

125. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theol.* I q. 13 a. 7; ID., *De Pot.* q. 7 a. 8-11.

126. Cf. M. LUTERO, *Disputatio Heidelbergae habita*, tesis 19s, en ID., WA I, 354. Al respecto, véase W. VON LOEWENICH, *Luthers Theologia crucis*, München 1954[4].

127. Cf. P. ALTHAUS, *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh 1972[3], 171-175; Th. BEER, *Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Luthers*, Einsiedeln 1980[2], espec. 323-453.

128. Cf. J. CALVINO, *Institutio christianae religionis* (1559) II,13,4, en ID., *Opera selecta* III, ed. B. Barth y W. Niesel, München 1928, 456-458); al respecto, véase K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik* I/2, 181-187.

129. Cf. M. LIENHARD, *Martin Luthers christologisches Zeugnis. Entwicklung und Grundzüge seiner Christologie*, Göttingen 1980; Y. CONGAR, «Regards et réflexions sur la christologie de Luther», en *Das Konzil von Chalcedon. Geschichte und Gegenwart*, ed. de Grillmeier y H. Bacht, vol. 3, Würzburg 1973[4], 457-486.

130. Cf. G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* II/2, ed. Lasson, *op. cit.*, 53ss.

131. *Ibid.*, 75.

132. *Ibid.*, 158; cf. ID., *Glauben und Wissen*, *op. cit.*, 432s; ID., *Phänomenologie des Geistes*, ed. J. Hoffmeister, Berlin 1975, 521-548 [trad. esp.: *Fenomenología del espíritu*, Pre-Textos, Valencia 2009[2]].

133. Cf. ID., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* I/1, ed. Lasson, *op. cit.*, 148.

134. Cit. en J. MOLTMANN, *Der gekreuzigte Gott*, *op. cit.*, 37.

135. Cf. la visión de conjunto que ofrece H. KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, *op. cit.*, 637-670; J. GALOT, *Vers une nouvelle christologie*, Paris 1971, 67-94 [trad. esp.: *Hacia una nueva cristología*, Mensajero, Bilbao 1972]; ID., *Dieu souffre-t-il?*, Paris 1976.

136. Cf. A. N. WHITEHEAD, *Process and Reality*, *op. cit.*, 524.

137. Cf. K. Kitamori, *Theologie des Schmerzes Gottes*, Göttingen 1972 [trad. esp.: *Teología del dolor de Dios*, Sígueme, Salamanca 1975].

138. Cf. J. Bishop, *Die Gott-ist-tot-Theologie*, Düsseldorf 1968; S. M. Daecke, *Der Mythos vom Tode Gottes. Ein kritischer Überblick*, Hamburg 1969; H. M. Barth, «Der christologische Ansatz der nordamerikanischen Tod-Gottes-Theologie»: KuD 17 (1971), 258.

139. Cf. H. U. von Balthasar, «Mysterium Paschale», art. cit., 164ss.

140. Cf. S. Kierkegaard, *Die Tagebücher 1834-1855*, München 1949, 239s.

141. Agustín, *In Iohannis Evangelium Tract.* XII,10s (CCL 36, 126s).

142. Cf. K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik* II/1, § 28: «Gottes Sein als der Liebende in der Freiheit», 288ss.

143. Cf. Orígenes, *De principiis* I,2,5 (SC 252, 118-121); IV,4,1 (SC 268, 400-405).

144. Agustín, *De Trinitate* VIII,10 (CCL 50, 290s); cf. *ibid*. IV,2.4 (CCL 50, 294s y 297-300).

145. *Ibid*. IX,3.4 (CCL 50, 295-300).

146. Ricardo de San Víctor, *De Trinitate*, ed. J. Ribaillier; al respecto, véase *infra*, 341.

III:
El Espíritu Santo, Señor y dador de vida

1. El problema y la urgencia de una teología del Espíritu Santo hoy

«Creo en el Espíritu Santo, Señor y dador de vida»: así comienza el tercer artículo del credo cristiano. Solamente con esta afirmación llega el credo a su fin y culminación. Pues la vida, que tiene su origen en el Padre y nos es regalada en el Hijo, se nos comunica interior y personalmente a través del Espíritu Santo y mediante el servicio de la Iglesia. Lo que en el Padre tiene su origen y en el Hijo su centro encuentra en el Espíritu Santo su consumación. Sin embargo, esta afirmación sobre el Espíritu Santo también da pie a numerosas *dificultades de comprensión*. Ya en la conciencia eclesial y teológica media no desempeña el Espíritu Santo ningún papel descollante. El Espíritu Santo es la más misteriosa de las tres personas divinas. Mientras que el Hijo se ha manifestado en figura humana y del Padre podemos hacernos al menos una imagen, el Espíritu es irrepresentable. No en vano se le llama a menudo el Dios desconocido. Sobre todo a la tradición occidental se le suele reprochar el olvido del Espíritu. De hecho, en lugar de la tríada Padre-Cristo-Espíritu aparece con frecuencia la tríada Dios-Cristo-Iglesia [1]. Sobre el trasfondo y las consecuencias de este olvido del Espíritu habrá que hablar aún ampliamente.

Las verdaderas dificultades de comprensión en el terreno de la pneumatología no deben buscarse, sin embargo, primordialmente en la tradición eclesial y teológica, sino más bien en la *situación intelectual de nuestra época* y su trivialidad. La pérdida de la dimensión y la realidad que el pensamiento occidental designa con el término «espíritu» constituye quizá la más profunda crisis que vivimos en la actualidad [2]. El descubrimiento del mundo del espíritu fue, en efecto, la hazaña del pensamiento griego, con la que la teología cristiana pudo enlazar tanto crítica como creativamente. En la filosofía occidental, el espíritu no era solo una realidad, sino la realidad auténtica. La filosofía moderna hizo del espíritu el concepto fundamental y rector. En ella, el espíritu era el todo que daba sentido, unificaba y sustentaba la diversidad de los fenómenos. El espíritu, que gobernaba la realidad toda, hizo posible reconocer lo propio en lo extraño y familiarizarse con ello. Esta filosofía del espíritu se derrumbó en el siglo XIX tras la muerte de Goethe, Hegel y Schleiermacher. A partir de entonces, la interpretación idealista del espíritu cedió paso en gran medida a una interpretación materialista y evolucionista. La realidad ya no es concebida como manifestación del espíritu; al revés, el espíritu es tenido por epifenómeno de la realidad, bien como superestructura del proceso socioeconómico, bien

como sucedáneo y sublimación del hombre en cuanto ser de necesidades. Por último, una comprensión positivista, supuestamente exacta de la ciencia exigió prescindir del término «espíritu» a causa de su diversidad de acepciones y de la imposibilidad de definirlo con precisión, así como callar sobre aquello de lo que no se puede hablar con exactitud. Salta a la vista que tal pensamiento materialista y posibilista no podía sino conducir al nihilismo, esto es, a una desvalorización y transmutación de todas las ideas, valores e ideales hasta entonces vigentes, que en adelante quedaron expuestos a la sospecha de no ser más que legitimaciones ideológicas de intereses individuales o colectivos.

Lo dicho hasta ahora no es, sin embargo, más que una cara de nuestra situación. Pues lo que en la historia europea precedente se designaba con el término «espíritu», hoy vuelve a estar presente *bajo el modo de la ausencia de una manera realmente pavorosa*. En un mundo marcado por la experiencia de la banalidad de una realidad inane y superficial –en la que cualquier orden ya solo puede ser experimentado por necesidad como constricción y en la que el sujeto solitario se ve confrontado con procesos incomprensibles que suscitan en él miedos y angustias–, la búsqueda de lo que antaño se designaba con el término «espíritu» sigue vigente bajo la forma de diversas utopías de un mundo mejor, más humano y reconciliado. Hay que mencionar sobre todo dos de ellas: la utopía de la evolución o el progreso y la utopía de la revolución. A ambas les es común el deseo de querer transformar la realidad alejada del hombre en un mundo humano en el que sea real algo de «aquello que todos entrevemos en la infancia y donde nadie ha estado jamás: la patria» (E. Bloch). Pero tanto una como otra utopía deben ser tenidas hoy por fracasadas. El fracaso de la utopía del progreso resulta evidente para todos ya solo en virtud de las condiciones económicas externas y de los peligros latentes en el desarrollo tecnológico. Pero entretanto también se ha puesto claramente de manifiesto que toda revolución está sujeta a las condiciones de la injusticia y de la violencia contra las que lucha, de suerte que la injusticia y la violencia de las que ella misma se sirve son portadoras del germen de nueva injusticia y nueva violencia en el nuevo orden que se persigue. Y es que no existe ninguna revolución que no haya sido traicionada antes o después, porque los anteriormente oprimidos se han convertido en nuevos opresores. Tampoco la huida hacia el interior o hacia el éxtasis, ya sea de índole religiosa o un sucedáneo de este, constituye evidentemente una solución. Sea como fuere, ni siquiera en estas formas de huida se deja de escuchar el clamor en demanda del espíritu.

Lo único que mantiene verdaderamente abierta la posibilidad de consumación humana, del ideal utópico de una realidad sin fisuras, armoniosa y felizmente lograda, es el *arte*. Según la filosofía clásica, lo bello es la manifestación sensorial de la idea, la libertad manifiesta; y el pensamiento actual ve ahí la anticipación de la reconciliación definitiva [3.] Por consiguiente, en la obra de arte, al menos según la comprensión clásica de la misma, se anticipa algo de lo que la fe cristiana espera como obra del Espíritu Santo: la transfiguración de la realidad. Sin embargo, en las condiciones de la banalidad actual, el arte contemporáneo cree que únicamente puede llevar ya a cabo esta tarea bajo

la forma de la crítica, la protesta y la negación. Donde se renuncia por completo a lo espiritualmente suprasensible y se separa lo bello de lo verdadero y lo bueno, como en el nihilismo [4], allí lo bello ya solo puede entenderse como embriaguez potenciadora de la vida, como afirmación de lo sensorial, como voluntad de apariencia o como mera forma. Así, también en el arte permanece hoy abierta en gran medida la pregunta de cómo es posible la transformación del mundo y el hombre, de cómo es posible la verdadera reconciliación del hombre y el mundo. La pregunta por aquello que antaño se denominaba «espíritu» está planteada sin que se vislumbre respuesta alguna. El mensaje cristiano sobre el Espíritu Santo quiere retomar esta pregunta y responder de manera sobrepujante. Es la *respuesta a la indigencia de nuestro tiempo y a la crisis de nuestra época*.

2. El mensaje cristiano sobre el Espíritu Santo de Dios dador de vida

El Espíritu de Dios en la creación

El *significado fundamental* que subyace tanto a la voz hebrea como a la voz griega para espíritu (*ruaḥ*, *pneûma*) es «viento, aliento, soplo»; y puesto que el aliento es signo de vida, también «vida, alma» y, en sentido figurado, «espíritu» [5]. El espíritu o los espíritus desempeñan un importante papel en muchos mitos y religiones populares del mundo antiguo. Extendida está sobre todo la idea de la fuerza dadora y generadora de vida del espíritu, así como la de su esencia arrebatadora, extática, inspiradora y –en el verdadero sentido de la palabra– entusiástica en las artes adivinatorias y la poesía. El espíritu es, por tanto, una realidad dinámica y creadora, que todo lo vivifica, que eleva y arranca de lo habitual y establecido, que crea algo extraordinario y nuevo.

El término «espíritu» fue introducido en la *filosofía* ya por los presocráticos. En opinión de Anaxímenes, el aire es el origen de todas las cosas: mantiene todo unido y envuelve la totalidad del orden del mundo [6]. Según Aristóteles, el *pneûma* es el soplo de vida que anima a todos los seres vivos [7]. Por último, el estoicismo hizo del *pneûma* la base de una especulativa teoría universal. Para esta escuela filosófica, el *pneûma* es la fuerza y la vida que determina, tanto en conjunto como individualmente, todo lo que existe, incluido Dios [8]. Pero también en esta acepción especulativa se mantiene el originario significado fundamental del vocablo «espíritu». Pues el *pneûma* nunca es algo puramente espiritual; más bien sigue vinculado a un sustrato corporal, se trata incluso de una realidad material en modo sublime. Es una fuerza natural intramundana, impersonal, vital, inherente al organismo del cosmos y a todas sus partes. Por eso, en el helenismo *pneûma* sigue siendo un sustantivo neutro y nunca se convierte en persona.

Con todo ello quedan claras tanto la relación como la diferencia con la *idea bíblica de espíritu*. También en la Biblia es el espíritu el principio vital del ser humano, la sede de sus sensaciones, funciones intelectuales y voliciones. Sin embargo, el espíritu no es un principio inmanente al hombre; antes bien, designa la vida en cuanto vida regalada y empoderada por Dios. «Escondes el rostro y se espantan, les retiras el aliento y perecen y vuelven al polvo. Envías tu aliento y los recreas y renuevas la faz de la tierra» (Sal 104,29s; cf. Job 34,14s). Así, el Espíritu de Yahvé es la fuerza vital creadora presente en todas las cosas. Su Espíritu se cierne al comienzo de la creación sobre las

aguas primigenias (cf. Gn 1,2). «Por la palabra del Señor se hizo el cielo, por el aliento de su boca sus ejércitos» (Sal 33,6; cf. Job 33,4). El Espíritu de Dios infunde al ser humano sensibilidad artística y perspicacia, discernimiento y sabiduría.

Por consiguiente, hay una cierta afinidad entre la Biblia, por una parte, y la religiosidad y la filosofía antiguas, por otra. Según ambas maneras de ver la realidad, todo lo que es existe solo en virtud de su participación en la divina plenitud de ser. Así y todo, a diferencia de lo que afirman las demás religiones, *el Espíritu de Yahvé no es un principio impersonal e inmanente al mundo*. Bien al contrario, se caracteriza por su diferencia con la debilidad y la caducidad del hombre, del poder y la sabiduría humanos (cf. Is 31,3); es insondable e inescrutable para el hombre (cf. Is 40,13). La idea bíblica del Espíritu de Dios está marcada, por tanto, por la idea de la trascendencia divina, común a toda la Biblia. Solamente en este sentido es el Espíritu de Dios el divino poder vital que todo lo crea, sostiene, dirige y guía. Es el *Spiritus creator*, que actúa en toda la realidad de la creación. «El Espíritu del Señor llena la tierra y, como da consistencia al universo, no ignora ningún sonido» (Sab 1,7; cf. 7,22–8,1).

La doctrina del Espíritu Santo debe comenzar, por eso, en el marco de una *perspectiva universal*. En ella se trata de la vida y del sentido de la vida en general, del origen y el destino de la vida, de la fuerza de la vida. La pneumatología no es un saber esotérico especial, sino que se ocupa de una realidad totalmente exotérica. De ahí que la pneumatología únicamente sea posible en la contemplación y la escucha vigilante de las huellas, expectativas e infructuosidades de la vida, prestando atención a los *signos de los tiempos*, que se encuentran dondequiera que aflora y nace la vida, donde fermenta y borbotea nueva vida, pero también, a modo de esperanza, allí donde la vida es violentamente destruida, sofocada, amordazada, asesinada. *Dondequiera que hay vida, allí actúa el Espíritu de Dios*. «Él es la fuerza de gravedad de la caridad, el empuje hacia arriba, aquello que se opone a la fuerza de la gravedad hacia abajo y conduce todo a la consumación en Dios» [9].

El Espíritu Santo en la historia de la salvación

En el credo de la Iglesia se afirma del Espíritu Santo «que habló por los profetas». Para la profesión de fe de la Iglesia, el Espíritu Santo no solo es, evidentemente, el poder creador de Dios, sino también el poder divino sobre la historia, en virtud del cual Dios interviene en esta por medio de su palabra y su acción, con vistas a llevar a la historia hacia su meta escatológica: que Dios sea todo en todo (cf. 1 Cor 15,28).

En el *Antiguo Testamento* encontramos *la inspiración profética* por el Espíritu ya en Moisés (cf. Nm 11,25), Josué (cf. Nm 27,18) y el vidente Balaán (cf. Nm 24,2); también se da con mucha frecuencia entre los jueces, en Otoniel, Gedeón, Jefté y Sansón

(cf. Jue 3,10; 6,34; 11,29; 13,25; 14,6.19 y *passim*), así como en Saúl, el último de los jueces y primero de los reyes (cf. 1 Sm 10,6; 19,24). De David en adelante, el Espíritu de Dios no viene ya de manera puntual, inesperada y repentina, en fenómenos llamativamente extáticos y carismáticos, en una suerte de *happening*, como si dijéramos; antes bien, permanece sobre David y descansa en él (cf. 1 Sm 16,13; véase también la profecía de Natán en 2 Sm 7). La inspiración de los profetas con obra escrita está atestiguada, por último, en el Tritoisaías (cf. Is 61,1), en Ezequiel (cf. Ez 2,2; 3,24) y en Zacarías (cf. Zac 7,12) [véase 1 Pe 1,11; 2 Pe 1,21].

La meta histórico-salvífico-escatológica de esta acción del Espíritu se expresa en los grandes profetas con obra escrita, sobre todo en Isaías y Ezequiel. Se promete la llegada del *Mesías* (cf. Is 11,2) o del siervo de Dios (cf. Is 42,1) como portador del Espíritu. El Espíritu de Dios transformará el desierto en paraíso, convirtiéndolo en un lugar de derecho y justicia (cf. Is 32,15s). Suscitará nueva vida en el pueblo muerto (cf. Ez 37,1-14) y le dará un corazón nuevo (cf. Ez 11,19; 18,31; 36,27; véase también Sal 51,12). Por último, para el tiempo postrero se espera una efusión universal del Espíritu «sobre toda carne» (cf. Jl 3,1s). En todos estos textos, el Espíritu es entendido como el *poder de la nueva creación*. Él conducirá a las criaturas, que aguardan impacientes entre gemidos, a su meta: el reino de la libertad de los hijos e hijas de Dios (cf. Rom 8,19s). Esto no significa que el Espíritu solamente actúe en el futuro y no lo esté haciendo ya. «Mi Espíritu sigue con vosotros; no temáis» (Ag 2,5). Pero la acción actual del Espíritu apunta a la transformación y la consumación escatológica. «No cuentan fuerza ni riqueza, lo que cuenta es mi Espíritu» (Zac 4,6). *Así pues, el Espíritu, como poder de Dios sobre la historia, opera una transformación y transfiguración del mundo no violenta, ya que comienza por la renovación del corazón humano*.

El *Nuevo Testamento* proclama la irrupción de este reino de la libertad en *Jesucristo*. Los cuatro evangelistas sitúan al comienzo de sus respectivos evangelios el relato del *bautismo de Jesús* por Juan y del descenso del Espíritu sobre Jesús (cf. Mc 1,9-11 par) [10]. Según la opinión de la mayoría de los exégetas, el bautismo de Jesús se cuenta entre los datos más seguros sobre la vida del Nazareno. Con todo, los evangelistas no lo entienden biográficamente como una visión vocacional de Jesús, sino teológicamente como una visión interpretativa en la que se recapitula desde su raíz la entera obra mesiánica de Jesús. Según Marcos, el bautismo de Jesús es el «comienzo del Evangelio de Jesucristo, el Hijo de Dios» (Mc 1,1). Pues los motivos apocalípticos –la apertura del cielo, el resonar de la voz de Dios y el descenso del Espíritu prometido para el final de los tiempos– quieren decir lo siguiente: con Jesucristo ha comenzado el tiempo escatológico de la salvación; él es el portador mesiánico del Espíritu de Dios, el siervo de Dios que no grita ni hace ruido, que no quiebra la caña cascada ni apaga el pábilo vacilante y que trae realmente el derecho (cf. Is 42,2s). Por eso, en su «homilía de toma de posesión» en Nazaret puede Jesús reclamar para sí el cumplimiento de Is 61,1: «El

Espíritu del Señor está sobre mí, porque él me ha ungido para que dé la Buena Noticia a los pobres; me ha enviado a anunciar la libertad a los cautivos y la vista a los ciegos,para poner en libertad a los oprimidos, para proclamar el año de gracia del Señor» (Lc 4,18s).

Según la interpretación de los cuatro evangelistas, Jesús fue en el *tiempo prepascual* el portador exclusivo del Espíritu. En la predicación y la actividad del propio Jesús, las afirmaciones sobre la acción del Espíritu no desempeñan ningún papel. Esto se percibe especialmente en el muy controvertido dicho sobre el pecado contra el Espíritu Santo (cf. Mt 12,31s; Lc 12,10). Aquí se contraponen la época de la autoridad del Hijo del hombre activo en la tierra y la época de la acción del Espíritu. Jn 7,39 afirma de forma explícita: «El Espíritu todavía no había sido dado, porque Jesús aún no había sido glorificado». Pero ya Mateo está interesado en vincular de forma retrospectiva las afirmaciones sobre el Espíritu con la acción de Jesús. Según la versión más antigua de un dicho de Jesús en Lc 11,20, Jesús expulsa los demonios con el «dedo de Dios»; en cambio, en Mt 12,28 se afirma: «Pero si yo expulso los demonios con el Espíritu de Dios, es que ha llegado a vosotros el reinado de Dios». Lucas interpreta luego de forma consecuentemente pneumatológica la acción del Jesús terreno (cf. Lc 4,14.18; 10,21). En consonancia con ello, los dos relatos de la infancia, el de Lucas y el de Mateo, ven a Jesús, ya desde el instante de su concepción, no solo como portador del Espíritu, sino como criatura del Espíritu (cf. Lc 1,35; Mt 1,18.20).

La tradición neotestamentaria más antigua vincula la acción del Espíritu con *la resurrección y la exaltación de Cristo*. Característico de ello es el antiguo fragmento de tradición de Rom 1,3s, que confiesa de Cristo: «A partir de la resurrección, establecido por el Espíritu Santo Hijo de Dios con poder». Por último, la Carta a los Hebreos afirma que Cristo se ofreció a Dios como víctima en la cruz, en la fuerza del Espíritu (cf. Heb 9,14).

El Nuevo Testamento no hace ningún esfuerzo por armonizar estas diversas hebras de tradición. Sin embargo, el denominador común de estas salta a la vista: *en el conjunto de la conducta y la actividad de Jesucristo, de su vida, muerte y resurrección, en su persona y en su obra, el Espíritu lleva a cabo la consumación escatológica*. Por eso, la perícopa del bautismo de Jesús pone de manifiesto que en el bautismo de Jesús acontece prototípicamente lo que luego se reproduce sin cesar en el bautismo de los cristianos: el bautizando es asido por el Espíritu e introducido en la filiación divina escatológica.

También para la descripción de la acción pospascual del Espíritu conoce el Nuevo Testamento *diversas tradiciones teológicas*: a tenor de los *Hechos de los Apóstoles* de Lucas, el Espíritu caracteriza el tiempo de la Iglesia entre la ascensión de Cristo y su regreso. Es regalado a la Iglesia en Pentecostés (cf. Hch 2,1-13). En esta perícopa son evidentes las reminiscencias del acontecimiento del Sinaí; se trata de la nueva ley y de la nueva alianza, que vale no solo para Israel, sino también para los pueblos gentiles. De las naciones antaño paganas (*éthnē*) surge ahora el pueblo de Dios [*laós*] (cf. Hch 15,14).

Pero en el milagro de Pentecostés –cada cual escuchaba predicar a los apóstoles en su propia lengua–resuenan también ecos de la confusión lingüística de Babel (cf. Gn 11,1-9). Las naciones separadas y alejadas unas de otras pueden volver a entenderse en el único Espíritu de Dios. Así se cumple la promesa de Joel, según la cual al final de los tiempos derramará Dios su Espíritu sobre toda carne (cf. Hch 2,16-21). Entonces es también el Espíritu el que lleva a la incipiente Iglesia al camino de la misión, guiándolo por él. Según Lucas, el Espíritu actúa de manera más discontinua; hay una suerte de sucesiva repetición del milagro de Pentecostés en Jerusalén (cf. Hch 2; 4,25-41), en Samaría (cf. 8,14-17), en Cesarea (cf. 10,44-48; 11,15-17) y en Éfeso (cf. 19,1-6). El Espíritu se manifiesta en milagros llamativos y carismas extraordinarios, como la glosolalia y la profecía. Sin embargo, Lucas conoce también el vínculo entre el bautismo y la comunicación del Espíritu (cf. Hch 1,5; 2,38; 9,18; 10,47 y *passim*), así como el que existe entre el ser agraciado con el don del Espíritu y la imposición de manos apostólica (cf. 8,14-17). Por mucho que acentúe la libertad del Espíritu, lo que ante todo interesa a Lucas es la continuidad de su acción. Aunque el Espíritu abre sin cesar a la Iglesia nuevos campos de misión y nuevas tareas, se trata de una historia continua, que se inicia en Jerusalén y se encamina a Roma. Por eso, a juicio de Lucas, la colecta de las comunidades cristianas de origen pagano para los pobres de Jerusalén, en cuanto signo de la permanente solidaridad con la comunidad madre de Jerusalén, obedece al mismo tiempo a una moción del Espíritu Santo (cf. 11,27-30; véase además 24,17; Gál 2,10; Rom 15,26-28; 1 Cor 16,1-4; 2 Cor 8,4.6-15). Así, Lucas, en su descripción típico-ideal de la comunidad primitiva de Jerusalén, puede decir en qué consiste la acción del Espíritu en la Iglesia: en la comunión (*koinōnía*) en la fe apostólica, la celebración eucarística y el servicio, hasta llegar a la posesión común de los bienes terrenos (cf. 2,42-47).

Según los *escritos paulinos*, el Espíritu desempeña un papel fundamental para la existencia cristiana y para la Iglesia. Según Pablo, los cristianos se caracterizan directamente por el hecho de que poseen el Espíritu de Dios y se dejan guiar por él (cf. Rom 8,9.14). «Ser en Cristo» y «ser en el Espíritu» son, para Pablo, expresiones equivalentes. Sin embargo, la pneumatología del apóstol Pablo se diferencia claramente de la de Lucas. También Pablo conoce dones espirituales extraordinarios; incluso asegura poseerlos él mismo. Con todo, lo decisivo para Pablo es que el Espíritu no actúa exterior, sino interiormente, no de forma llamativa en fenómenos extraordinarios, sino en la vida cristiana diaria. No es la fuerza de lo extraordinario, sino más bien la fuerza que permite hacer lo ordinario de un modo extraordinario. Por eso, en la controversia con las corrientes entusiastas existentes sobre todo en la comunidad de Corinto, Pablo formula *dos criterios para el «discernimiento de espíritus»*:

1. La profesión de fe en Jesucristo como el Señor: «Nadie puede decir: "¡Señor Jesús!" si no es movido por el Espíritu Santo» (1 Cor 12,3). El Espíritu es, para Pablo, el Espíritu de Cristo (cf. Rom 8,9; Flp 1,19), el Espíritu del Señor (cf. 2 Cor 3,17) y el Espíritu del Hijo (cf. Gál 4,6). La famosa fórmula: «Pero ese Señor es el Espíritu» (2 Cor 3,17) quiere decir que el Espíritu es el modo eficaz de presencia y la acción actual

del Señor exaltado en la Iglesia y en el mundo.

2. Pablo vincula la acción del Espíritu con la edificación de la comunidad y con el servicio en la Iglesia. El Espíritu es dado para el bien común; los diversos dones del Espíritu deben servirse unos a otros (cf. 1 Cor 12,4-30). *Por eso no es correcto contraponer la estructura supuestamente carismática de las comunidades paulinas a la estructura institucional de la Iglesia*. Bien al contrario, Pablo insiste decididamente en que Dios no es un Dios del desorden, sino un Dios de la paz (cf. 1 Cor 14,33). De ahí que el Espíritu no actúe en la contraposición, sino en la colaboración y solicitud mutua de sus diversos dones. Está estrechamente relacionado con el bautismo (cf. 1 Cor 12,13) y con el anuncio del Evangelio (cf. 1 Tes 1,5s; 1 Cor 2,4s.13 y *passim*). Pero, sobre todo, los carismas no deben entenderse como actividades externas en la Iglesia, sino como *diversas plasmaciones de la única gracia divina* (cf. Rom 12,6; véase la identificación de *cháris* y *chárisma* en Rom 5,15s y la identificación de *chárisma* y vida eterna en Rom 6,23). Los diversos dones así entendidos conllevan tareas específicas. El mayor de los dones del Espíritu es el amor (cf. 1 Cor 13,13). En él, el Espíritu deviene norma y fuerza motriz de la existencia cristiana.

Para Pablo, la existencia cristiana en el Espíritu consiste en no dejarse guiar por la carne, sino por el Espíritu; en no hacer las obras de la carne, sino las del Espíritu; en no optar por lo perecedero, sino por lo imperecedero (cf. Gál 5,17-25; 6,8; Rom 8,2-15). Formulada positivamente, la vida desde el Espíritu significa: apertura a Dios y al prójimo. La apertura a Dios se manifiesta sobre todo en la oración: «¡*Abbá*, Padre!» (Rom 8,15.26s; Gál 4,6). Gracias al Espíritu poseemos la *libertad de los hijos e hijas de Dios*, que tienen acceso a Dios y en toda situación pueden saberse amparados por él. Por último, Gál 5,13-25 deja claro que caminar en el Espíritu significa servirnos unos a otros en el amor. El amor a Dios y el amor al prójimo constituyen la verdadera libertad cristiana en el Espíritu (cf. Gál 5,13). Pues libre no es quien hace lo que quiere; quien así actúa carece en grado sumo de libertad, porque está atado a sí mismo, a su capricho y a las cambiantes situaciones. Libre es quien está desasido de sí, a fin de poder ser para Dios y para los demás. El altruismo del amor es la verdadera libertad cristiana. En este contexto se encuadran los frutos del Espíritu: amor, alegría, paz, tolerancia, amabilidad, bondad, lealtad, sencillez y dominio de sí (cf. Gál 5,22s). El Espíritu realiza en todo ello el reino de la libertad de los hijos e hijas de Dios (cf. Rom 8,18-30). Sin embargo, la experiencia actual del Espíritu y de su libertad no es más que una prenda (cf. Rom 8,23; 2 Cor 1,22; 5,5; Ef 1,14). Así, el cristiano vive en el Espíritu en la tensión entre el «ya» y el «todavía no». Por eso, vivir desde el Espíritu significa ante todo afrontar la vida desde la fuerza de la esperanza y aguardar la transformación definitiva del mundo y del propio cuerpo.

El carácter escatológico del Espíritu encuentra en *Juan* una plasmación propia [11]. Dios mismo es Espíritu y quiere ser adorado escatológicamente en espíritu y verdad (cf.

Jn 4,24). Por eso, quien no renace del agua y del Espíritu no puede entrar en el reino de Dios (cf. 3,6). El Espíritu descansa –como expresamente acentúa Juan– de modo permanente sobre Jesús (cf. 1,32). Él es el revelador escatológico, porque infunde el Espíritu sin límite (cf. 3,34; 7,39). Sus palabras son espíritu y vida (cf. 6,63). Pero al igual que los sinópticos, también Juan conoce la diferencia entre la vida terrena de Jesús y el tiempo de su glorificación. Solo después de la glorificación de Jesús puede ser dado el Espíritu (cf. 7,39; 16,7). Al morir, Jesús entrega su Espíritu (cf. 19,30), regalándoselo a la Iglesia, representada al pie de la cruz por Juan y María. Después de su resurrección, Jesús comunica su Espíritu expresamente a sus discípulos: «Recibid el Espíritu Santo» (cf. 20,22).

Al Espíritu presente después de la resurrección y la exaltación le da Juan también el nombre de *Paráclito*, esto es, auxiliador y valedor (no consolador). Es identificado con el Espíritu de la verdad (cf. 14,17; 15,26; 16,13) y, como «el otro valedor» (cf. 14,16), parangonado con Jesús. Así, al igual que Jesús es enviado por el Padre y procede del Padre, también el Espíritu viene del Padre (cf. 15,26), pero es dado en virtud de la oración de Jesús (cf. Jn 14,16) y en nombre de Jesús (cf. Jn 14,26). Su tarea consiste en enseñar todo a los discípulos y recordarles todo lo que Jesús les dijo (cf. 14,26); debe dar testimonio de Jesús (cf. 15,26) y conducir a la verdad plena, y eso lo hace no hablando por sí mismo, sino glorificando a Jesús y proclamando su palabra (cf. 16,3s). Sin embargo, el Espíritu no actúa solamente en la palabra de la comunidad de los discípulos, sino también en sus sacramentos; se halla vinculado en especial con el bautismo (cf. Jn 1,33; 3,5) y la eucaristía (cf. Jn 6,63; 1 Jn 5,6-8). Esta acción del Espíritu únicamente puede acontecer en confrontación con el mundo, que no cree y, por tanto, no puede recibir el Espíritu (cf. Jn 14,17). La tarea del Espíritu respecto al mundo consiste en hacerle ver su culpa y mostrarle qué es el pecado, la justicia y el juicio (cf. 16,8). En cambio, los creyentes, a los que se reconoce por el Espíritu, por la confesión de fe en Jesucristo y por el amor (cf. 1 Jn 4,6.13), participan ya de la consumación escatológica. Ya no necesitan ser enseñados por nadie (cf. 1 Jn 2,27), ya no necesitan preguntar; su alegría es perfecta (cf. Jn 16,20-23). *En consecuencia, en la venida del Espíritu acontece ya el regreso de Jesús; el Espíritu es la realidad de la consumación escatológica, la manera en que Dios, que es Espíritu, se hace presente en el mundo*.

La experiencia de la *Iglesia primitiva* se refleja en 1 Clemente: «Así, todos gozaban de una profunda y bendita paz y ardían en deseos de hacer el bien; y la plenitud del Espíritu Santo fue derramada sobre todos»[12]. Todos los autores protocristianos hablan en especial de los dones del Espíritu en las comunidades[13].

La confrontación con los movimientos entusiastas, que han surgido una y otra vez en el curso de la historia de la Iglesia, ocasionó involuntariamente una postergación del elemento carismático y una cierta institucionalización del Espíritu. Ya en la segunda mitad del siglo II, el *montanismo* supuso una importante cesura [14]. Ante el amenazador peligro de un «aburguesamiento» de la Iglesia, este movimiento pretendía renovar el entusiasmo

originario. La llamada a la conversión a la vista del amenazador fin del mundo, unida a un rigorismo ético y a formas extáticas de vida comunitaria, encontró una fuerte resonancia. Tertuliano contrapuso por principio la «ecclesia spiritus» (Iglesia del Espíritu) a la «ecclesia numerus episcoporum» (Iglesia como conjunto de obispos) [15]. Ireneo, en cambio, ve al Espíritu de Dios actuando en la Iglesia que observa la sucesión apostólica. Ella es el recipiente en que el Espíritu «vierte viva y mantiene viva» la fe; «allí donde está la Iglesia, allí está también el Espíritu de Dios; y allí donde está el Espíritu de Dios, allí está la Iglesia y toda gracia» [16]. Según la *Traditio apostolica* de Hipólito de Roma, es el Espíritu quien asegura el mantenimiento de la tradición [17]; por eso afirma Hipólito: «Festinet autem et ad ecclesiam ubi floret spiritus» (Acuda presuroso a la Iglesia, donde florece el Espíritu) [18].

A consecuencia de la polémica antimontanista y de la posterior polémica antientusiasta, los carismas llamativos pasaron en general a un segundo plano. Así y todo, la dimensión carismática de la Iglesia pervivió tanto en los mártires y en el monacato, del que también procedieron muchos obispos, como más tarde en los santos [19]. Aunque de continuo estallaron vehementes controversias entre los libres y entusiastas movimientos carismáticos –a menudo vinculados con una comprensión rigorista de la santidad de la Iglesia– y la gran Iglesia institucional, la teología eclesial nunca se dejó arrastrar a una contraposición por principio entre el Espíritu y la institución; más bien entendió la Iglesia como lugar, más aún, sacramento del Espíritu, y al Espíritu, a su vez, como principio vital, como alma de la Iglesia [20]. En estas afirmaciones se produce, ciertamente, una cierta eclesialización del Espíritu.

Desde finales del siglo XII y principios del XIII, esta controversia en torno a la realidad y la eficacia del Espíritu Santo en la historia adquirió una nueva dimensión. El abad calabrés *Joaquín de Fiore* [21] profetizó una nueva época de la Iglesia, una edad del Espíritu, que debía reemplazar la edad del Padre (Antiguo Testamento) y la edad del Hijo (la Iglesia clerical) por una edad de los monjes, de los contemplativos, de los *viri spirituales*. Con ello, la esperanza en la transformación escatológica obrada por el Espíritu Santo se transformó en la expectativa de una renovación histórica. Mediante esta historización, el Espíritu devino un principio de progreso histórico. Si al principio esta renovación y este progreso eran esperados por los *fraticelli* todavía como renovación de la Iglesia, no tardó en producirse una secularización de las ideas de Joaquín. La idea moderna de progreso y las utopías modernas son en parte fruto de tal secularización. Las ideas joaquinitas volvemos a encontrarlas, transformadas, en Lessing, Kant, Hegel, Schelling y Marx, hasta llegar al funesto sueño de un Tercer Reich, del que el siglo XX vivió un terrible despertar. En muchas corrientes teológicas y movimientos intraeclesiales de renovación permanecen vivas las ideas de Joaquín o algunas astillas de las mismas.

La teología eclesial se posicionó críticamente frente a las ideas joaquinitas. Es

cierto que Buenaventura fue capaz de extraer algunas cosas positivas de tales ideas; Francisco de Asís era, para él, un signo escatológico [22]. Pero en lo decisivo Buenaventura se muestra de acuerdo con Tomás de Aquino: no existe progreso histórico-salvífico alguno más allá de Jesucristo; por eso, el Espíritu Santo debe ser entendido como Espíritu de Jesucristo. Tomás juzgó a Joaquín con extrema severidad; rechazó de plano toda interpretación teológica de acontecimientos históricos concretos [23]. Según Tomás, la nueva alianza consiste en la «gratia spiritus sancti, quae datur per fidem Christi» (la gracia del Espíritu Santo, que se da por la fe en Cristo). En consecuencia, la *lex nova* o *lex evangelica* es primordialmente una *lex indita* (ley infusa), vinculada solo secundariamente con lo exterior; lo exterior tan solo sirve a la preparación y la repercusión. Cabalmente así, la ley de la nueva alianza es una ley de la libertad, no de la letra, que mata; no es ley, sino Evangelio [24]. En cambio, toda historización de la acción del Espíritu recae necesariamente en el legalismo y supone un retroceso respecto del Evangelio.

Por consiguiente, la pneumatología eclesial fue guiada sobre todo por el propósito de salvaguardar la unidad de la historia de la salvación y de entender al Espíritu Santo como Espíritu de Jesucristo, que está vinculado a la persona y a la obra de este y al que corresponde la tarea de actualizar la persona y la obra de Jesucristo en la Iglesia y en cada cristiano concreto, realizándolas de ese modo. Lo nuevo que trae el Espíritu radica en la continua actualización de Jesucristo en su novedad escatológica. La obra del Espíritu consiste en la renovación en la novedad de Jesucristo. Esto significa que estamos permanentemente vinculados a la humanidad de Jesús y que la tensión entre la letra y el espíritu no puede ser resuelta mediante el progreso histórico. Este sobrepasamiento tiene que realizarse una y otra vez, sin que la tensión entre la letra y el espíritu pueda ser jamás superada en la historia. Estas preocupaciones de la tradición eclesial se corresponden sin duda con el testimonio de la Escritura. Sin embargo, la polémica con los diversos movimientos entusiastas ocasionó ciertos *reduccionismos* en la tradición: una eclesialización o, mejor, ministerialización del Espíritu, por una parte, y una interiorización, por otra. La libertad y la universalidad de la acción del Espíritu dejaron de ser resaltadas suficientemente. Por último, la reflexión sobre el Espíritu Santo fue relegada a la doctrina de la Trinidad, en la que ciertamente tenía un marco adecuado, pero donde poco fecunda podía resultar. Pues, aparte de las mencionadas polémicas con los entusiastas, fue justamente la doctrina eclesial del Espíritu Santo como persona divina lo que propició un cierto olvido del Espíritu. De ello debemos ocuparnos a continuación por extenso.

El Espíritu Santo como persona

Según el credo eclesial, el Espíritu Santo no es un mero don impersonal ni tampoco solamente Dios en su presencia creadora, vivificadora y salvadora en el mundo

y en la Iglesia, sino que también es el dador personal de tales dones, la tercera persona de la Trinidad. En el Nuevo Testamento se encuentran únicamente los primeros esbozos, los rudimentos del credo trinitario; esto vale en especial para la comprensión personal del Espíritu Santo. No obstante, existen claros indicios de que tampoco la Biblia entiende al Espíritu solamente como don impersonal, sino como dador personal.

Ya el *Antiguo Testamento* conoce en la literatura sapiencial la idea de hipóstasis relativamente autónomas respecto de Dios. Entre ellas se cuentan sobre todo la Sabiduría y el *pneûma*, que en gran medida coincide con ella (cf. Sab 1,6s; 7,7.22.25). En el judaísmo posbíblico puede afirmarse del Espíritu, en categorías personales, que habla, grita, amonesta, se entristece, llora, se alegra, consuela; más aún, es presentado como hablando con Dios. Interviene como testigo frente a los seres humanos o también es caracterizado como abogado de estos [25]. El *Nuevo Testamento* utiliza un lenguaje análogo. Habla de los gemidos y de la oración del Espíritu en nosotros: el Espíritu intercede por nosotros ante Dios (cf. Rom 8,26) y da testimonio de sí a nuestro espíritu (cf. 8,16). Distribuye sus dones como quiere (cf. 1 Cor 12,11). Habla tanto en la Escritura de la antigua alianza (cf. Heb 3,7; 1 Pe 1,11s; 2 Pe 1,21) como en la Iglesia (cf. 1 Tim 4,1). Enseña a la comunidad (cf. Ap 2,7). Todas estas son afirmaciones personales o, al menos, personalizadoras. En el Evangelio de Juan, el Espíritu es auxiliador y defensor de la Iglesia (cf. Jn 15,26). Y sobre todo, es el «otro» valedor junto a Jesús (cf. 4,16), por lo que en analogía con Jesucristo debe ser entendido de forma personal. Es enviado por el Padre en nombre de Jesús, pero también aparece como autónomo respecto del Padre (cf. 1 Jn 2,1); no solo es el Cristo que retorna, sino que da testimonio de Jesús (cf. Jn 15,26). Significativamente, Jn 14,26 alude al Espíritu –aunque en griego se trata de un sustantivo neutro– en términos masculinos y, por ende, personales como «este» (*ekeînos*). En todo ello pueden verse claros indicios de una relativa autonomía y una comprensión personal del Espíritu. En consonancia con esto, ya el Nuevo Testamento conoce fórmulas trinitarias (cf. Mt 8,19; 2 Cor 13,13 y *passim*), de las que aún tendremos que hablar en detalle [26].

Más importante que los pasajes aislados es el *contexto objetivo*. La pregunta es, en efecto, qué es lo que objetivamente impele a realizar tales afirmaciones sobre la relativa autonomía y la comprensión personal del Espíritu. Para responder a esta pregunta, partamos de la función del Espíritu Santo. Según el Nuevo Testamento, la tarea del Espíritu consiste en actualizar y universalizar la persona y la obra de Jesucristo, realizándola en cada individuo. Sin embargo, esto no acontece de manera automática, sino en la libertad del Espíritu. Pues «donde está el Espíritu del Señor, allí hay libertad» (2 Cor 3,17). Es cierto que el Espíritu no quiere enseñar nada propio al margen de lo enseñado por Jesucristo, pero él enseña proféticamente, en tanto en cuanto introduce en la verdad plena y da a conocer lo venidero (cf. Jn 16,13). *Tal libertad del Espíritu excluye que este no sea más que un principio impersonal, un medio o una dimensión;*

la libertad del Espíritu presupone más bien su relativa autonomía. Por eso, el conocimiento explícito de la relativa autonomía del Espíritu es todo lo contrario de un lujo especulativo; lo que está en juego es la realidad de la salvación cristiana: la libertad cristiana, que se funda en la libertad del don y la gracia de Dios. El despliegue de toda la doctrina del Espíritu Santo tiene, pues, su *Sitz im Leben* [lugar vital] en una experiencia, a saber, en la experiencia de la indeducible libertad de la acción del Espíritu. Únicamente desde este fundamento objetivo pudo asumir el Nuevo Testamento nociones del judaísmo posbíblico, aprovechándolas para su propia «causa» y desarrollándolas a un tiempo desde su experiencia hasta conformar la confesión de fe trinitaria.

A pesar de estos rudimentos neotestamentarios, la clarificación explícita transcurrió con bastante lentitud [27]. En un famoso discurso, Gregorio Nacianceno muestra el lento progreso en la revelación del misterio de Dios. Según él, en el Antiguo Testamento se reveló el misterio del Padre, mientras que el del Hijo quedó en la penumbra; el Nuevo Testamento revela al Hijo e insinúa la divinidad del Espíritu Santo. Solo en el presente se nos ha revelado de forma más nítida el Espíritu [28]. De hecho, en los autores protocristianos se encuentran algunas imprecisiones en relación con el Espíritu Santo. Con frecuencia es confundido con el Hijo [29]. El pensamiento de los apologetas era, en el fondo, más binario que trinitario. Sin embargo, la clarificación se produjo ya relativamente pronto en el contexto de la profesión de fe bautismal. Al igual que ya Mt 28,19, también la Didajé [30] y Justino [31] conocen el credo bautismal trinitario. En Ireneo de Lyon [32] y Tertuliano [33], el credo bautismal tiene una forma trinitaria perfectamente definida. La regla de fe de Ireneo [34] y la de Tertuliano [35] dan testimonio de la misma fe. Ireneo, siguiendo el credo bautismal, expone ya que existen tres artículos principales del credo [36] y que todas las herejías se basan en la negación de uno u otro de estos artículos [37].

En el ámbito del judaísmo, la clarificación teológica parece haberse llevado a cabo al principio con ayuda de imágenes apocalípticas [38]. Los primeros intentos de índole más especulativa los encontramos en Tertuliano [39] en el Occidente latino y en Orígenes [40] en Oriente, no sin una tendencia subordinacionista en ambos. Así y todo, la cuestión del subordinacionismo no se agudizó hasta el siglo IV, cuando el origenista Arrio, como ya se ha señalado, negó la verdadera divinidad de Jesucristo. En la fase final de la disputa arriana devino candente el mismo problema en relación con el Espíritu Santo. Los macedonianos, también llamados pneumatómacos (literalmente: impugnadores del Espíritu), eran en el fondo biblicistas que se negaban a asumir en su credo afirmaciones metafísicas. Entendían al Espíritu como espíritu servidor, como intérprete de Dios o como una suerte de ser angelical; para ellos, el Espíritu era bien una criatura, bien un ser intermedio entre Dios y las criaturas. Contra ellos se pronunciaron sobre todo los tres

grandes capadocios: Basilio Magno (cf. *El Espíritu Santo*), Gregorio Nacianceno (cf. *Quinto discurso teológico*) y Gregorio de Nisa (cf. *La gran catequesis*, cap. 2). La controversia estalló abiertamente cuando en el año 374 ordenó Basilio que en la liturgia, en vez de la doxología hasta entonces habitual: «Gloria al Padre por el Hijo en el Espíritu Santo», se proclamara una doxología insólita: «Gloria al Padre con el Hijo y el Espíritu Santo». Mediante esta doxología, el Espíritu fue equiparado con el Padre y el Hijo. En su obra *El Espíritu Santo* defendió Basilio esta fórmula remitiendo, entre otros argumentos, a la profesión de fe bautismal. También Atanasio intervino en las disputas (cf. *Cuatro cartas a Serapión*). Argumentó soteriológicamente, de modo análogo a como lo había hecho en las controversias sobre la verdadera divinidad de Jesucristo: solo podemos participar de la naturaleza divina y ser divinizados a través del Espíritu Santo si este es Dios [41]. Para los padres, por tanto, lo que se discutía no era un mero problema especulativo, sino una fundamental cuestión soteriológica.

El *concilio de Constantinopla* (381) [42] –históricamente, un sínodo de la Iglesia oriental, que solo se convirtió en concilio ecuménico en virtud de la recepción que tuvo, sobre todo en el concilio de Calcedonia (451)– se ocupó de esta disputa. Elaboró un escrito doctrinal (*tómos*) que se ha perdido, aunque conocemos su contenido por una carta del sínodo de 382 dirigida al papa Dámaso y al sínodo occidental, presidido por él, que se celebró en Roma en 382. En dicho escrito doctrinal se habla de la única divinidad, el único poder y la única esencia (*ousía*) del Padre, el Hijo y el Espíritu, a quienes corresponde igual honor, dignidad y eterna soberanía y que existen en tres perfectas hipóstasis o personas [43]. En consecuencia, en el canon 1 son anatematizados los pneumatómacos, los arrianos y otros herejes [44]. El sínodo occidental de 382, bajo la dirección del papa Dámaso, enseñó sustancialmente lo mismo [45]. Aparte del *tómos* redactado en terminología teológica, el concilio de Constantinopla formuló un *credo* o, más exactamente, hizo suya la profesión de fe que Epifanio transmite en su *Ancoratus* [46]. En este credo se amplía la doctrina del Espíritu Santo atestiguada en el símbolo de Nicea: «Creemos… en el Espíritu Santo, Señor y dador de vida, que procede del Padre, que con el Padre y el Hijo recibe una misma adoración y gloria y que habló por los profetas»[47]. Esta doctrina niceno-constantinopolitana, el gran credo de la Iglesia, sigue uniendo hoy a todas las Iglesias de Oriente y Occidente.

Resulta llamativo que el artículo de fe sobre el Espíritu Santo, a diferencia del dedicado a Jesucristo, no utilice el término *homooúsios*. Pero se había aprendido la lección de las turbulencias que siguieron a Nicea; seguramente por eso se evitó utilizar en relación con el Espíritu Santo ese término controvertido, equívoco y no atestiguado en la Escritura. Pero por lo que respecta al contenido, la doctrina de la *divinidad del Espíritu*

Santo era –como también muestra el *tómos*– totalmente clara. Se califica al Espíritu de *kýrios*, o sea, se le da el título que se utilizó en la Septuaginta para traducir el nombre hebreo de Dios, *'adonay*. Sin embargo, se sabía que la expresión «el Señor» (*ho kýrios*) estaba reservada para Cristo; por eso, al Espíritu se le denomina *tò kýrion*. El Espíritu Santo es, por consiguiente, aquel que está englobado en la categoría de Señor, aquel que es Dios. El sintagma «dador de vida» expresa lo mismo desde el punto de vista de la acción y la función. Pues con esta expresión se pretende afirmar que el Espíritu no solo es don de vida, sino también el dador de este don, el autor de la vida espiritual, lo cual es exclusivo de Dios. Esta fórmula hace patente al mismo tiempo el carácter soteriológico y existencial de la confesión de fe en el Espíritu Santo. Los padres argumentan una y otra vez: si el Espíritu Santo no es verdadero Dios, tampoco hemos sido realmente divinizados por él. Con la fórmula adicional: «que procede del Padre», se pretende clarificar, enlazando con Jn 15,26, la *relación intratrinitaria existente entre el Padre y el Espíritu*. Se trata de rechazar que el Espíritu sea una criatura del Padre, pero también es necesario afirmar que el Espíritu, a diferencia del Hijo, no ha sido engendrado por el Padre; mantiene con el Padre una relación de origen propia. La relación con el Hijo fue determinada más tarde en Occidente mediante el añadido del *filioque*, si bien ello se hizo de un modo que ocasionó un conflicto con el Oriente cristiano que aún hoy sigue sin ser resuelto [48]. Con la afirmación: «que con el Padre y el Hijo recibe una misma adoración y gloria», se hace valer de nuevo el *motivo doxológico*, que ya en Basilio había desempeñado un papel decisivo al comienzo de la polémica. Se pone de relieve que el Espíritu merece la misma adoración y gloria que el Padre y el Hijo, más aún, que ha de ser adorado junto con estos. Con ello se está afirmando que al Espíritu le corresponde la misma dignidad que al Padre y al Hijo. Por último, mediante la fórmula antignóstica: «que habló por los profetas», vuelve a aludirse al *lugar histórico-salvífico del Espíritu Santo*. El Antiguo y el Nuevo Testamento están vinculados por el único Espíritu; se relacionan entre sí como promesa y cumplimiento.

Tras su recepción por el concilio de Calcedonia (451), el llamado credo niceno-constantinopolitano se convirtió en patrimonio común de todas las Iglesias cristianas de Oriente y Occidente. Constituye una de las ligaduras ecuménicas más fuertes y puede ser considerado la forma fundamental de la fe cristiana. Esto vale también para la doctrina del Espíritu Santo. Todos los demás enunciados pneumatológicos no son, en el fondo, más que desarrollos interpretativos de esta confesión de fe, incluso el famoso añadido del credo occidental –que no se encuentra en el de la Iglesia oriental– según el cual el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo (*filioque*). En este lugar, el símbolo originario deja abierta una pregunta. Ese credo dilucidó la divinidad del Espíritu Santo como presupuesto de su función histórico-salvífica; esclareció también la relación del Espíritu con el Padre, pero dejó sin definir su relación con el Hijo. Esto no solo es una cuestión especulativa; más bien se trata de determinar la precisa relación del Espíritu

Santo con la obra salvífica del Hijo y –por inclusión– con la Iglesia. En este punto, el credo permite diferentes interpretaciones teológicas, que más tarde originaron grandes conflictos, contribuyendo a la división eclesial entre Oriente y Occidente. De estas diferentes teologías del Espíritu Santo debemos ocuparnos a continuación.

3. Teología del Espíritu Santo

Diferentes Teologías en Oriente y Occidente

Una teología del Espíritu Santo se enfrenta a especiales dificultades. Como hombres que somos, del misterio de Dios solamente podemos hablar en imágenes y símiles humanos. También la Escritura describe la acción del Espíritu Santo con diversas imágenes: aliento, aire, viento, agua de vida, fuego o lenguas de fuego, ungüento y unción, sello, paz, don, amor. Cada una de estas imágenes persigue comprender la única acción y la única esencia del Espíritu Santo desde una óptica diferente. Las diversas imágenes pueden conducir, por tanto, a diferentes enfoques teológicos.

Justo esto fue lo que ocurrió con los heterogéneos proyectos teológicos de Oriente y Occidente [49]. Sobre la base de la fe común, tal como está atestiguada en la Escritura y en la tradición, llevaron a diferentes teologías del Espíritu Santo. Las diferencias conciernen tanto a las imágenes como a la terminología y, por último, a la concepción global de la pneumatología. Por desgracia, la cosa no quedó en esta legítima e incluso deseable unidad en la diversidad de especulaciones teológicas diferentes. Las diferencias teológicas se plasmaron también en el credo de la Iglesia occidental, a saber, en el muy discutido añadido al símbolo niceno-constantinopolitano: «que procede del Padre y del Hijo (*filioque*)». Este *filioque* no figura en el texto originario y hasta la fecha sigue estando ausente del credo de las Iglesias ortodoxas. Su introducción en la profesión de fe latina convirtió una diferencia teológica en una diferencia dogmática, que más tarde fue entendida como motivo de división eclesial y que aún hoy constituye un punto de controversia no resuelto entre Oriente y Occidente. Sin embargo, esta controversia solamente es comprensible y dirimible sobre el trasfondo de las diferentes teologías del Espíritu Santo.

Las diferentes concepciones se basan inicialmente en *diferentes imágenes*, a las que se recurre para alcanzar una más profunda intelección creyente de la doctrina del Espíritu Santo. El modelo preponderante en la *teología latina* parte de las dos facultades anímicas del conocimiento y la voluntad. Del Padre, quien se conoce y se expresa a sí mismo en el Hijo como palabra suya, se adueña de forma simultánea a este conocimiento una moción de la voluntad, una moción del amor, que le impulsa a unirse con esta su imagen; del mismo modo, el Hijo se entrega por completo al Padre en el amor. Este asimiento (*Erfassen*) y este abrazo (*Umfassen*) del amor no constituyen un proceso generativo como pueda ser la producción cognitiva de la palabra, a través de la cual surge algo consustancial y diverso a la vez; más bien se trata de una moción de la voluntad que aspira a la unificación de lo diferente. Puesto que lo amado existe en la voluntad del amante como fuerza motriz e impulsora, lo amado puede caracterizarse como «espíritu» en el sentido de fuerza interiormente impulsora. Aún mejor explica M. J. Scheeben en

qué sentido cabe caracterizar como «espíritu» el amor mutuo entre el Padre y el Hijo: «Cuando queremos expresar la intimidad de la unión de dos personas, decimos que comparten un mismo espíritu o también que son un único espíritu» [50].

Esta *interpretación del Espíritu Santo como amor recíproco entre el Padre y el Hijo* es parte fundamental de la pneumatología occidental, cuyos cimientos fueron puestos sobre todo por Agustín. «El Espíritu Santo es como una inefable comunicación del Padre y del Hijo» [51]. «Y este inefable abrazo del Padre y su Imagen no es sin fruición, sin amor, sin gozo. Y esta dilección, amor, felicidad o dicha, si son dignas de él estas expresiones humanas, las compendia brevemente Hilario en la palabra *usus* [gozo], y es en la Trinidad el Espíritu Santo, no engendrado, suavidad del que engendra y el engendrado» [52]. Así lo entendieron, siguiendo a Agustín, sobre todo Anselmo de Canterbury [53] y Tomás de Aquino [54]. La teología latina parte, pues, de un modelo simétrico, según el cual el movimiento vital trinitario se cierra, por así decir, en el Espíritu Santo como en un movimiento circular. Sin embargo, la teología latina no logró mantener de manera consecuente esta visión. Pues tanto Agustín como el resto de la tradición occidental también querían afirmar al Padre como origen único y exclusivo. Por eso, Agustín, a pesar de su rotunda tesis de que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo [55], acentúa que originariamente (*principaliter*) procede del Padre [56]. Tomás de Aquino hace suya esta fórmula y caracteriza al Padre como *principium* o *fons totius trinitatis* (como principio o fuente de toda la Trinidad) [57]. De ahí se sigue que el Hijo recibe del Padre la capacidad de originar al Espíritu, de suerte que Tomás puede afirmar asimismo que el Espíritu Santo procede del Padre a través del Hijo. Únicamente en Anselmo de Canterbury no hay lugar para este punto de vista. ¡Y por desgracia, hizo escuela a este respecto!

Junto a este modelo, en la teología latina existe un *segundo modelo* que parte del *análisis del amor*. Según Agustín, el amor implica tres elementos: el que ama, lo amado y el amor mismo [58]. Este enfoque lo desarrolló posteriormente sobre todo Ricardo de San Víctor. Y lo hicieron suyo Alejando de Hales, Buenaventura y la escuela franciscana [59]. Según Ricardo de San Víctor, el amor perfecto que Dios mismo es se debe completamente a sí mismo. En este sentido, existe en cuanto Padre como el que meramente se da (*gratuitus*). Como don que se da por completo a sí mismo, el amor es también don por completo recibido y de nuevo transmitido por otro: el Hijo (*debitus et gratuitus*). Por último, el amor existe en el Espíritu Santo como don meramente recibido (*debitus*); es el amado conjuntamente por el Padre y el Hijo (*condilictus*). Es el don por excelencia [60]. Este segundo modelo tiene la ventaja de que, a diferencia del primero, no entiende al Espíritu Santo como amor recíproco entre el Padre y el Hijo. Antes bien, acentúa de manera más clara y coherente el carácter originario del Padre, que dispensa

su amor al Hijo, amor que, en cuanto amor recibido del Padre, el Hijo, conjuntamente con el Padre, que lo posee por sí mismo, comunica a su vez al Espíritu.

También los *griegos* utilizan imágenes y analogías humanas para entender tanto al Hijo como al Espíritu Santo. Sin embargo, a diferencia de los latinos, los griegos no parten de la palabra interior, sino de la palabra exterior, pronunciada. En el caso de los seres humanos, esta palabra exterior está asociada al aliento como movimiento del aire. «En el momento de la exclamación de una palabra o verbo, tal movimiento genera la voz, a través de la cual el sentido de esa palabra deviene accesible a todos». Análogamente, también en Dios existe el hálito, el Espíritu, «que acompaña al Verbo y muestra su actividad» [61].

Por consiguiente, los latinos y los griegos parten de modelos distintos. De imágenes diferentes resultan luego *concepciones teológicas diferentes*. Mientras que, según los latinos, el Espíritu procede del amor mutuo del Padre y el Hijo, los griegos afirman que el Espíritu procede solo del Padre. Esto no excluye que el Espíritu sea también para los griegos el Espíritu del Hijo [62]. Pues «procede del Padre y descansa en el Verbo, revelándolo» [63]. En este sentido, el Espíritu «procede del Padre, es transmitido por el Hijo y recibido por toda criatura. Crea por sí mismo; a todo le da el ser, lo santifica y lo mantiene unido» [64]. La doble ventaja de esta forma de ver las cosas es que salvaguarda la posición del Padre como origen único en la divinidad y que la ordenación del Espíritu a la acción en el mundo se expresa con mayor claridad que en las concepciones latinas. Estas corren el peligro de que, en el Espíritu Santo, la vida divina se cierre sobre sí misma y no se abra al mundo y a la historia.

A las diferentes analogías corresponden *diferentes conceptos*. La base común para la conceptualización es Jn 15,26, donde se afirma del Espíritu que es aquel «que procede del Padre» (*ho parà toû patròs ekporeúetai*). Todas las tradiciones coinciden en sustituir el bíblico *parà* del credo niceno-constantinopolitano por un *ek-*, así como la forma presente *ekporeúetai* por el participio *ekporeuómenon*, esto último con el fin de expresar no solo la procedencia temporal, sino también la eterna e incesante [65]. La divergencia entre griegos y latinos surgió solo cuando la Vulgata tradujo *ekporeúesthai* por *procedit*. Pero en la teología latina *processio* tiene un significado mucho más general que *ekpóreusis* en la teología griega. *Ekporeúesthai* significa salir, partir, emanar. En este sentido, el concepto solo es aplicable al Padre, el origen primero e inoriginado; la participación del Hijo en la procesión del Espíritu Santo debe caracterizarse en cambio con *proïénai*. La teología latina no conoce esta sutil distinción. Según la teología latina, *processio* es un concepto general aplicable a todos los procesos intratrinitarios, no solo a la procesión del Espíritu desde el Padre, sino también tanto a la generación del Hijo

como a la espiración (*spiratio*) del Espíritu por el Hijo. De este modo, la teología latina tiene un problema que no existe en la teología griega. Pues también ella tiene que atenerse a la diferencia entre la *processio* del Hijo desde el Padre y la *processio* del Espíritu desde el Padre. Pues si el Espíritu procediera del Padre del mismo modo que el Hijo, entonces estaríamos ante dos Hijos y no existiría ya diferencia alguna entre el Hijo y el Espíritu. Dados los presupuestos de la teología latina, esta diferencia solo puede salvaguardarse si, a diferencia de la *processio* del Hijo desde el Padre, en la *processio* del Espíritu desde el Padre participa también el Hijo. Sin embargo, este no participa *principaliter*, o sea, originariamente en tal *processio*, sino solo en virtud del ser que ha recibido del Padre. Por eso, la teología latina siempre ha afirmado que el Padre y el Hijo constituyen un único principio para la procesión del Espíritu Santo [66]. Más aún, con Tomás de Aquino la teología latina puede incluso afirmar que el Espíritu procede del Padre a través del Hijo. La desventaja radica, no obstante, en que el *filioque* no expresa conceptualmente en el credo esta distinción existente en la teología latina.

También la teología griega tiene sus puntos débiles. Es cierto que es capaz de expresar la función especial del Padre en la procesión del Espíritu, pero en sus fórmulas confesionales dogmáticas calla por completo en lo concerniente a la relación del Espíritu con el Hijo. Dejar en el aire la relación entre el Hijo y el Espíritu no es tampoco una solución satisfactoria. Pues, según la Escritura, el Espíritu Santo, en la economía de la salvación, procede del Padre (cf. Jn 15,26), pero por mediación del Hijo (cf. Jn 14,16.26). Ahora bien, si se quiere que la economía salvífica y la teología intratrinitaria, lejos de disociarse, permanezcan correlacionadas, entonces el Hijo, supuesta su participación en el envío histórico-salvífico del Espíritu, no puede no participar en la procesión intratrinitaria de este. En efecto, a tenor de la Escritura, el Espíritu es el Espíritu del Hijo (cf. Gál 4,6) o el Espíritu de Jesucristo (cf. Rom 8,9; Flp 1,19). Conforme a Ap 22,1, el agua de vida «mana del trono de Dios y del Cordero» (*ekporeuómenon*).

Estos datos bíblicos constituyen presumiblemente la razón por la que los padres griegos de los primeros siglos no se opusieron nunca a las tempranas formulaciones del *filioque* –o sus equivalentes– propuestas por Ambrosio, Agustín, León Magno, etc. Más aún, en algunos padres griegos, en especial en Atanasio, Cirilo de Alejandría e incluso Basilio, se encuentran formulaciones que suenan parecidas al *filioque* occidental [67]. Sin embargo, los padres griegos hablan por regla general de una procesión del Espíritu desde el Padre a través del Hijo [68], una fórmula que, a su vez, tampoco es del todo extraña a los latinos. Esto vale en especial para Tertuliano [69], quien ya antes de Agustín tendió los cimientos de la doctrina latina de la Trinidad. En Epifanio de Salamina se encuentra una fórmula interesante que conjuga la preocupación de Occidente con la de Oriente: habla del Espíritu, «que procede del Padre y es recibido por el Hijo» [70].

Mientras que Epifanio trata de conjugar ambas tradiciones desde la teología latina, Máximo el Confesor, en el siglo VII, parte en estos intentos de mediación de presupuestos griegos [71]; en la época tardía y ya postrera de los padres de la Iglesia, Máximo es un importante testigo de la unidad ecuménica de Oriente y Occidente.

Estas observaciones no deben ni pueden difuminar las diferencias existentes entre ambas tradiciones, pero sí pueden mostrar que en los primeros siglos del cristianismo tales diferencias jamás se entendieron como un cuestionamiento de la fe común; antes bien, *sobre la base del testimonio bíblico común y de una tradición común* se tendieron múltiples puentes entre una y otra tradición. Por lo que atañe al contenido, ambas teologías querían decir lo mismo. Son testimonio de una y la misma fe en diferentes formas conceptuales. Se trata, en consecuencia, de *teologías complementarias*, cada una de ellas consistente y coherente en sí, pero irreducibles la una a la otra. En los ocho primeros siglos de cristianismo, esta diferente terminología no representó problema alguno; nunca fue motivo de controversia ni, aún menos, de ruptura de la comunión eclesial.

El *filioque* solo se convirtió en un problema cuando los latinos *hicieron de la fórmula teológica una fórmula confesional dogmática*, modificando así de forma unilateral el texto –originariamente común– del símbolo de la fe. Esto ocurrió en diversos sínodos provinciales de Toledo celebrados entre los siglos V y VII [72]. El trasfondo de este desarrollo histórico no está todavía aclarado por completo. Con el *filioque*, estos concilios provinciales presumiblemente intentaban combatir un vástago del arrianismo, el llamado priscilianismo. A tenor de esto, *la intención del filioque* era afirmar la consustancialidad del Hijo con el Padre y acentuar que el Espíritu no solo es Espíritu del Padre, sino también del Hijo. Estas preocupaciones coinciden con las de la teología oriental. Con ello resulta palmario que originariamente el *filioque* en modo alguno se dirigía contra Oriente. Constituye más bien una evolución específica de Occidente en una época en la que los contactos con el Oriente cristiano eran ya muy débiles, lo que con el tiempo terminó haciendo imposible el entendimiento. En este sentido, el *filioque* representa la forma occidental de la recepción del credo niceno-constantinopolitano.

La disputa en torno a la tradición y recepción latina no estalló hasta que el emperador Carlomagno criticó, en el sínodo de Fráncfort (794), el segundo concilio de Nicea (787) y su profesión de fe en la procesión del Espíritu Santo «desde el Padre a través del Hijo», proclamando frente a ella el *filioque*, entretanto recibido ya en Occidente. El sínodo de Aquisgrán (809) introdujo de manera oficial el *filioque* en el credo. Aquí podemos dejar de lado el trasfondo político de esta decisión, aunque determinó emocionalmente el ambiente. Roma adoptó ante este desarrollo una postura muy reservada, más aún, de rechazo. El papa León III defendió Nicea y, con ello, la

tradición y criticó el sínodo carolingio. Se mantuvo firme en su posición incluso cuando monjes francones del monasterio de San Sabas en Jerusalén añadieron el *filioque* al credo de la misa, suscitando una considerable polémica. El papa defendió la doctrina del *filioque*, pero rechazó su introducción en el credo. Distinta fue la reacción del papa Benedicto VIII cuando Enrique II, con ocasión de su coronación como emperador en 1014, exigió la *introducción del* filioque *en el credo de la misa*. Con la aquiescencia del papa se inauguró así una tradición confesional, nueva también para Occidente [73].

El *concilio Lateranense IV* (1215) y, sobre todo, el *concilio II de Lyon* (1274) definieron la doctrina occidental de la procesión del Espíritu Santo desde el Padre y el Hijo [74]. En Lyon se rechazó el malentendido oriental, en parte persistente hasta hoy, de que esta doctrina afirma la existencia de dos principios en la Trinidad; según la enseñanza del concilio lionés, el Padre y el Hijo constituyen más bien un único principio en la procesión del Espíritu Santo. En cierto sentido, incluso cabe decir que Occidente acentúa la unidad de la Trinidad con más fuerza que Oriente, pues con el *filioque* pretende subrayar la igualdad, más aún, la identidad de esencia del Espíritu con el Padre y el Hijo y, por lo que atañe a la diversidad de personas, exponer que el movimiento de vida y amor existente entre el Padre y el Hijo en el seno de la Trinidad se cierra de nuevo en el Espíritu Santo como vínculo de la unidad.

Para el *Oriente* cristiano, la inserción del *filioque* en el credo representaba un problema tanto canónico como dogmático. Los orientales rechazaron la introducción del *filioque* en el credo como canónicamente ilegítima. La juzgaban como una infracción del canon 7 del concilio de Éfeso (431), que prohibía la elaboración de todo nuevo credo (*hétera pístis*) [75]. Los latinos, en cambio, no veían en el *filioque* una nueva fe, sino la explicitación de la fe de Nicea y Constantinopla. Por parte oriental, la cuestión dogmática la abordó sobre todo el patriarca Focio en el siglo IX [76]. Combatió el *filioque* latino, contraponiéndole la fórmula *ek mónou toû patrós*: «solo del Padre». Esta fórmula tiene un sentido legítimo cuando la *ekpóreusis*, la procesión, se entiende en sentido estrictamente griego, esto es, por ejemplo, en el sentido agustiniano del *principaliter procedere* (proceder principal u originariamente). Sin embargo, la fórmula de Focio, en su exacerbación polémica, representa asimismo una innovación. Con este monopatrismo quedaban relegados los textos de la tradición griega que afirman la procesión del Espíritu desde el Padre a través del Hijo –o algo análogo– y se imposibilitaba el entendimiento con Occidente. La Iglesia griega canonizó a Focio sin renegar, a diferencia de él, de los padres más antiguos. Así pues, la tradición griega es más amplia y rica de lo que, a juzgar por las polémicas exacerbaciones de Focio, parece ser el caso.

Otro paso, considerablemente más fundamental, en la controversia teológica lo dio

en el siglo XIV *Gregorio Palamas* [77]. Según él, no existe una real inhabitación del Espíritu Santo en los creyentes; lo que se derrama sobre estos no es la esencia, sino solamente la gloria, acción e irradiación (*enérgeia*) increada de Dios, únicamente su don increado, no el donante mismo. Por esta razón, no es posible remontarse de la Trinidad económica a la Trinidad inmanente. La pregunta es, sin embargo, si esta radical *theologia negativa* no convierte a la Trinidad inmanente en irrelevante y estéril para la historia de la salvación. La teología neopalamita de nuestro siglo (sobre todo Vladimir Lossky) [78] ha renovado el rechazo por principio del *filioque*; más aún, ve en el filioquismo latino la raíz de todas las herejías latinas, incluido el dogma del primado del papa. En opinión de Lossky, el *filioque* vincula al Espíritu Santo unilateralmente al Hijo; este cristomonismo no garantiza ya la libertad del Espíritu en la Iglesia. Sin embargo, desde las «Tesis sobre el *filioque*» del historiador de la Iglesia V. Bolotov [79], profesor en San Petersburgo, también en las Iglesias ortodoxas se ha impuesto en parte un juicio más histórico que, si bien califica el *filioque* de canónicamente irregular, no lo considera herejía desde el punto de vista dogmático.

En *Occidente* aparece ya pronto la idea de que la no aceptación del *filioque* constituye una herejía. Los posicionamientos de los grandes teólogos de la Alta Edad Media son, no obstante, bastante más matizados de lo que por regla general se supone [80]. Así, el acuerdo con los griegos en el *concilio de Florencia* (1439-1445) estaba, para Occidente, bien fundamentado [81]. El concilio tiene noticia de la distinción griega según la cual el Hijo es *causa* de la procesión del Espíritu, pero no *principium*, algo que queda reservado para el Padre. En este sentido, reconoce la fórmula «a través del Hijo», si bien la interpreta en el sentido del *filioque* occidental, del que asegura que fue legítima y razonablemente añadido al símbolo de la fe [82]. Dada la apropiación de este acuerdo por parte de Occidente, y prescindiendo ahora por entero de las razones políticas y emocionales, resulta comprensible que el Oriente cristiano no se sintiera satisfecho con él y no lo recibiera. Para la actual Iglesia católica de Roma es normativa la decisión adoptada por el papa Benedicto XIV en 1742 y 1755, en virtud de la cual se permite a las Iglesias orientales unidas a Roma la utilización del símbolo del año 381 no modificado. Con ello se reconoce, por tanto, la complementariedad de ambas fórmulas.

Las *Iglesias de la Reforma* asumieron el credo en su forma occidental, o sea, con el añadido del *filioque*. En nuestro siglo, el *filioque* ha vuelto a ser defendido expresamente sobre todo por K. Barth [83].

Solo el *actual debate ecuménico* ha dinamizado de nuevo esta cuestión [84]. Dicho debate ha llevado a la recomendación de que las Iglesias de Occidente restablezcan el

texto originario y eliminen el *filioque* del credo, creando así las condiciones indispensables para un nuevo diálogo sobre el Espíritu Santo. Sin embargo, esta propuesta únicamente podría realizarse si al mismo tiempo el Oriente cristiano admitiera que el *filioque* no es herético en su contenido, sino teológicamente legítimo. Así pues, Oriente y Occidente deberían reconocer como legítimas sus respectivas tradiciones. Si esto ocurriera, no existiría ya ciertamente ninguna razón por la que Occidente debiera renunciar a su tradición confesional. Y a la inversa, Occidente no tendría por qué imponer su tradición a Oriente. Semejante unidad en la diversidad es, en nuestra modesta opinión, una meta ecuménica más adecuada que la monolítica unidad confesional. Para alcanzar esta meta, es necesario, sin embargo, que se ahonde considerablemente en el diálogo entre Oriente y Occidente sobre los motivos teológicos que se esconden tras la recepción o el rechazo del *filioque*. Como ha evidenciado la controversia neopalamita, lo que está en juego en el *filioque* no es un problema teológico alejado de la vida y abstracto, sino la relación entre la Trinidad económica y la Trinidad inmanente o, más concretamente, el modo de acción del Espíritu Santo en los creyentes y en la Iglesia.

De lo dicho se desprende una doble tarea para el futuro diálogo ecuménico sobre el *filioque*: *por una parte*, el conocimiento de que en el Oriente y el Occidente cristianos existen, *sobre la base de una fe común, dos tradiciones diferentes*, *ambas legítimas* y, por ende, capaces de *reconocerse y complementarse mutuamente*, pero no subsumibles una en la otra. Se trata de teologías y fórmulas complementarias. La preocupación esencial del *filioque* es doble: asegurar la consustancialidad (*homooúsios*) del Padre y el Hijo y poner de relieve que, conforme a la Escritura, el Espíritu Santo siempre es también el Espíritu de Jesucristo, el Espíritu del Hijo. Por su parte, Oriente pone más empeño que Occidente en salvaguardar la monarquía del Padre y en acentuar la libertad de acción del Espíritu Santo. Las preocupaciones de la teología oriental y las de la teología occidental no se contradicen entre sí, aunque hasta ahora no ha sido posible «subsumir» (*aufheben*) a ambas en una única teología del Espíritu Santo. Por eso, el Oriente y el Occidente cristianos tienen, *por otra parte*, problemas diferentes con sus respectivas tradiciones, problemas que deben ser dilucidados en el diálogo. Oriente deja abierta en su credo la relación del Espíritu con el Hijo; Occidente apenas dispone de medios conceptuales para distinguir la relación del Espíritu con el Hijo de la relación del Espíritu con el Padre. En el trasfondo de todo ello se encuentra la pregunta por la relación entre la acción económico-salvífica del Espíritu Santo en cuanto Espíritu de Jesucristo y su ser intratrinitario. El diálogo sobre las diferentes fórmulas del pasado debe desarrollarse, por consiguiente, con la mirada puesta en el futuro, para propiciar la clarificación de los problemas pendientes de ambas partes.

Solo el futuro mostrará si, como resultado de este diálogo, es posible hallar una nueva fórmula común, que asuma ambas tradiciones y al mismo tiempo ayude a avanzar.

Sería concebible, por ejemplo, la fórmula: *qui ex patre per filium procedit* (que procede del Padre por el Hijo). Más importante que una fórmula unitaria es la *unidad en lo relativo al contenido*. No nos cabe duda de que tal unidad, a pesar de todas las diferencias en las imágenes, los conceptos y los acentos, existe ya en la actualidad y que la divergencia de las teologías en esta cuestión en modo alguno constituye una diferencia separadora de las Iglesias. Pero más importante que encontrar una nueva fórmula común es que los malentendidos del pasado ofrezcan ocasión de clarificar y enriquecer la propia tradición escuchando las preocupaciones de la otra tradición, a fin de profundizar así en la afinidad ya existente en lo relativo al contenido y cobrar conciencia más clara de ella. *No se trata de una inútil disputa sobre palabras, sino de alcanzar una comprensión más profunda de nuestra salvación, a saber, de la cuestión de cómo la salvación de Jesucristo se nos comunica también a través del Espíritu Santo*. ¿Es el Espíritu Santo mismo el don salvífico? ¿O es el don salvífico un don –ora creado, ora increado– distinto del donante? ¿De qué modo somos incorporados a la vida del Dios trino? Estas son preguntas sobre las que verdaderamente merece la pena discutir. Una precipitada eliminación del *filioque* podría llevar con facilidad a la tentación de dejar los problemas tal como están en vez de encaminarlos hacia una solución.

Rudimentos de una teología del Espíritu Santo

La tarea de elaborar en profundidad una teología del Espíritu Santo [85] se enfrenta con la dificultad de que el Espíritu, a diferencia del Padre y del Hijo, no tiene, por así decir, rostro alguno. Es como el viento, que sopla donde quiere: «Oyes su rumor, pero no sabes de dónde viene ni a dónde va» (Jn 3,8). Ya Tomás de Aquino es consciente de las limitaciones lingüísticas a la hora de hablar del Espíritu Santo [86]. A menudo se llama al Espíritu Santo el Dios desconocido [87]. H. U. von Balthasar lo denomina el «desconocido más allá del Verbo» [88]. *El Espíritu Santo expresa de modo especial el misterio de Dios, cuyas profundidades nadie aparte de él conoce (cf. 1 Cor 2,11)*. Hasta cierto punto es posible reducir en último término las diferencias entre la concepción latina y la concepción griega del Espíritu Santo –que se concretan y agudizan en el añadido latino al credo, o sea, en el *filioque*– al hecho de que los griegos acentúan de manera especial la incomprensibilidad de Dios y el carácter misterioso del Espíritu, por lo que la doctrina latina de la Trinidad, con sus analogías tomadas de la vida anímica humana, se les antoja demasiado racional, cuando no racionalista. Los razonamientos teológicos que llevan al *filioque* les parecen una inadmisible invasión del ámbito del misterio divino por el pensamiento racional. Sin embargo, también la teología latina busca salvaguardar, a su manera, el carácter misterioso y la indisponibilidad de la libertad y la gracia divinas, que el Espíritu Santo es en persona.

Habida cuenta del carácter misterioso de la tercera persona de la Trinidad, la pneumatología solamente es posible partiendo tanto de la revelación verbal sobre el Espíritu Santo como de la acción y de los efectos de este en la historia de la salvación. En consecuencia, el *punto de partida* de la pneumatología no puede ser una especulación cualquiera, ya neoplatónica, ya idealista, sino única y exclusivamente *la experiencia del Espíritu en la historia*, experiencia que nos es atestiguada y desentrañada de forma auténtica por la Escritura y las tradiciones que la interpretan. De ahí que la base de la penumatología, de la teología del Espíritu Santo, no se encuentre en analogías tomadas de la vida del espíritu humano. Tales analogías son habituales sobre todo en la tradición latina a partir de Agustín: en ellas, el Hijo es asociado con el conocimiento mediante la palabra interior; y el Espíritu, con la voluntad y la unión amorosa entre el Padre y el Hijo. Tales analogías pueden resultar iluminadoras como elementos que facilitan *a posteriori* la comprensión; sin embargo, el punto de partida y fundamento es, también en Agustín, el testimonio creyente sobre la acción histórico-salvífica de la acción del Espíritu. Solo en la escolástica, sobre todo en Anselmo de Canterbury y –de modo menos genial, pero más sutil– en las disputas epigonales de escuela de los siglos XIII y XIV, devinieron preponderantes tales deducciones especulativas, mientras que Tomás de Aquino parte inequívocamente de la fe de la Iglesia y de la experiencia del Espíritu Santo como don.

De entre las numerosas imágenes con las que la Escritura describe la acción y los efectos del Espíritu Santo (aliento, aire, viento, agua de vida, fuego o lenguas de fuego, ungüento y unción, sello, paz), *la caracterización del Espíritu Santo como don y, en relación con ello, como amor* es la que más fecunda ha resultado en la historia de la teología. Según la Escritura, el Espíritu es el don escatológico de Dios y, como tal, la consumación de la obra divina. En la Escritura, el Espíritu es considerado el don por excelencia (cf. Hch 2,38; 8,20; 10,45; 11,17; Heb 6,4; véase además Jn 4,10). En consecuencia, las afirmaciones neotestamentarias sobre el Espíritu suelen ir asociadas a verbos como «dar» o «recibir». Por medio del don del Espíritu Santo, el amor de Dios es derramado sobre nuestros corazones (cf. Rom 5,5). Así, el Espíritu nos ha sido dado ya como prenda de la consumación escatológica (cf. 2 Cor 1,22; Ef 1,14). En medio de gemidos actúa en el presente con vistas a la consumación escatológica de la creación en el reino de la libertad de los hijos de Dios (cf. Rom 8,18ss). Este uso lingüístico se encuentra también en los padres de la Iglesia. Sobre todo Agustín, siguiendo a Hilario [89], elabora su pneumatología del Espíritu-don [90], que posteriormente fue retomada y desarrollada por Pedro Lombardo [91] y Tomás de Aquino [92]. Los padres griegos acentúan además que el Espíritu, en cuanto don escatológico, es la santificación, el cumplimiento, la consumación y la meta de la realidad toda; él obra la divinización del ser humano y de la realidad, con el fin de que Dios sea todo en todo (cf. 1 Cor 15,28) [93].

Es tarea de la teología elaborar estos datos de la Escritura y la tradición en una teología del Espíritu Santo. Sin embargo, no se trata de extraer de los datos de la Escritura y la tradición, como si estos fueran premisas, conclusiones que luego conducen del ámbito de la fe vinculante al ámbito de la especulación privada no vinculante. No, lo que interesa es, más bien, penetrar con mayor profundidad en el espíritu y el sentido intrínsecos de lo creído, para alcanzar así la intelección de lo creído mismo (*intellectus fidei*). Esto acontece en tanto en cuanto nos esforzamos por reconocer la relación intrínseca de las diferentes experiencias e interpretaciones de la fe (*nexus mysteriorum*) y su recíproca correspondencia (*analogia fidei*), para así comprender el misterio único que se despliega en los diversos misterios de la fe. El objetivo no es, pues, desentrañar racionalmente el misterio, sino entender más hondamente el misterio como misterio.

Esta inmersión intelectiva en las profundidades de la divinidad no es posible para el espíritu humano de por sí; antes bien, se trata de una competencia exclusiva del Espíritu de Dios (cf. 1 Cor 2,11). Por eso, la teología misma es un proceso espiritual, una actividad que se realiza en el Espíritu Santo. Pues si pudiéramos comprender el misterio divino con nuestras finitas facultades cognitivas, degradaríamos la divinidad de Dios: si lo conociéramos (*erkennen*), no lo apreciaríamos en su justo valor (*verkennen*); si pretendiéramos comprenderlo (*begreifen*), estaríamos profanándolo (*vergreifen*). Para seguir siendo Dios en nuestro conocimiento y no convertirse en un ídolo construido de propósito, hecho a nuestra medida, Dios no solo tiene que revelársenos «objetivamente», sino que también ha de conferirnos «subjetivamente» la capacidad de conocerlo; en tal caso, debe darnos el Espíritu Santo como *Espíritu de la fe* (cf. 2 Cor 4,13), que ilumine los ojos de nuestro corazón (cf. Ef 1,18). Él es el Espíritu de la sabiduría y el conocimiento (cf. Is 11,2). Solo mediante el Espíritu Santo tenemos la posibilidad de dirigirnos a Dios como Padre (cf. Rom 8,15; Gál 4,6). Por consiguiente, el Espíritu nos empodera y capacita para conocer como tal el amor divino que se nos autocomunica en Jesucristo y para deleitarnos en él. En el Espíritu Santo en cuanto Dios en nosotros podemos conocer al Dios por encima de nosotros –esto es, al Padre– como a aquel que, en cuanto Hijo, es el Dios entre nosotros. *El Espíritu nos permite conocer la gracia de Dios como gracia; por medio de él podemos percibir el don de Dios como don, el amor de Dios como amor; él es la posibilidad subjetiva de la revelación* [94].

Toda vez que revela el carácter de don escatológico que distingue a Dios y el escatológico amor divino de un modo escatológico-definitivo en nosotros y para nosotros, el Espíritu tiene que ser también en sí la gracia y la benevolencia de Dios. Pues si el Espíritu no fuera «primero» en sí mismo el amor y el carácter de don de Dios y solo lo fuera para nosotros, no podría revelarnos la divinidad de Dios, que, como ya se ha mostrado, consiste en la libertad de su amor, que se autocomunica. En ese caso, el Espíritu no revelaría a Dios tal cual es, sino a Dios tal cual –y en la medida en que– se manifiesta históricamente. *Para que pueda ser la posibilidad subjetiva de la revelación escatológico-definitiva del amor –y esto significa: de la divinidad– de Dios, el*

Espíritu Santo debe ser la libertad en el amor, o sea, debe ser el amor de Dios en persona. No solo ha de ser el don de Dios, sino también el donante de este don; tiene que realizar de un modo propio y personal lo que Dios es conforme a su esencia. Esta tesis no es una inferencia arbitraria de la acción histórico-salvífica del Espíritu a su ser divino personal. Un proceso de inferencia semejante no podría sino frustrarse lamentablemente a causa del carácter misterioso del Espíritu. No podríamos decir ni una sola palabra sobre el ser intradivino del Espíritu si este no nos hubiera sido revelado por el propio Espíritu y no estuviera atestiguado en la Escritura. La única posibilidad que tenemos es conocer –guiados e iluminados por el Espíritu– la relación íntima y la correspondencia intrínseca entre las afirmaciones reveladas sobre la acción histórico-salvífica del Espíritu y las afirmaciones reveladas sobre su ser divino.

Nuestras reflexiones se ven confirmadas y ahondadas por las consideraciones que *Agustín* hace al respecto. Agustín se plantea la pregunta: ¿cómo se puede caracterizar al Espíritu Santo como don y amor de Dios, siendo así que el amor y el don constituyen la esencia de Dios y son, por tanto, propios de todas las personas divinas? En su respuesta, Agustín distingue entre el uso de la palabra «amor» en sentido esencial y en sentido personal. En sentido esencial, el amor es la esencia de Dios y es propio de todas las personas divinas; en sentido personal, en cambio, corresponde de manera especial al Espíritu Santo [95]. Así pues, según Agustín, el Espíritu Santo expresa de modo personal el carácter de don y el amor del Padre y del Hijo; él es en persona el amor mutuo del Padre y el Hijo [96]. A diferencia del Hijo, no procede del Padre *quomodo natus* (como nacido), sino *quomodo datus* (como don) [97]. Con ello expresa que el carácter de don y de amor de Dios no se realiza solo al hacerse don en la historia, sino que es realidad ya desde toda la eternidad, o sea, que Dios es «donable» (*donabile*) desde toda la eternidad [98]. El Espíritu es, por consiguiente, «de tal modo Dios… que al mismo tiempo se le puede llamar don de Dios» [99]. Aquí radica la razón más profunda de que el Espíritu Santo, como don, sea al mismo tiempo el donante personal de este don.

Así, a modo de síntesis cabe decir: el Espíritu Santo revela y es el carácter de don como don, el amor como amor. *El Espíritu expresa, por consiguiente, la esencia íntima de Dios –que es amor que se autocomunica– de un modo tal que eso tan íntimo es simultáneamente lo más exterior, a saber, la posibilidad y la realidad del ser-fuera-de-sí de Dios. El Espíritu es, como si dijéramos, el éxtasis de Dios; es Dios como pura sobreabundancia, Dios como desbordamiento de amor y de gracia* [100]. De esta suerte, en el Espíritu Santo alcanza, por una parte, su meta el amor inmanente de Dios. En la medida en que el Padre y el Hijo, por así decir, se comprenden y realizan en el Espíritu Santo como amor, el amor de Dios remite al mismo tiempo, en el Espíritu, más allá de sí. Esta amorosa emanación más allá de sí no acontece por la vía de una emanación necesaria, sino en el modo personal del voluntario permitir la participación en su esencia y de la libre y gratuita autocomunicación. En el Espíritu, Dios tiene, como si dijéramos,

la posibilidad de ser él mismo enajenándose de sí. En el Espíritu Santo, Dios es «donable» desde toda la eternidad. En este sentido, los padres comparan con frecuencia al Espíritu con la fragancia que desprende un ungüento [101] o lo entienden como la belleza irradiante de Dios, cuya huella puede reconocerse en la belleza de las criaturas, en la riqueza de dones y en la sobreabundancia en la creación [102]. *Así, el Espíritu, en cuanto consumación en el interior de Dios, es también la consumación escatológica del mundo*.

Con esta teología del Espíritu Santo introducimos *correcciones tanto en algunas corrientes de la teología oriental como en la teología occidental de orientación neoescolástica*. A diferencia de la teología palamita, entendemos la gracia no como energía increada, sino como autocomunicación real de Dios en y a través de la inhabitación de la hipóstasis del Espíritu Santo. Por medio de la inhabitación del Espíritu Santo que nos es regalado somos hechos partícipes de la naturaleza divina (cf. 2 Pe 1,4). Pero a diferencia de lo que ocurre en la autocomunicación del Hijo de Dios, mediante el Espíritu somos hechos hijos de Dios no en virtud de la generación, o sea, no según la esencia, sino hijos e hijas de Dios según el don y la gracia, es decir, hijos e hijas de Dios por adopción (cf. Rom 8,15.23; Gál 4,5). Tomándonos así en serio las afirmaciones neotestamentarias sobre la inhabitación del Espíritu Santo y hablando no solo de una inhabitación de Dios meramente atribuida (apropiada) al Espíritu, sino de una inhabitación personal (hipostática) de este, nos desmarcamos también de la comprensión neoescolástica de la gracia como una realidad distinta de Dios, creada [103]. Antes bien, la gracia es primordialmente gracia increada, autocomunicación de Dios en el Espíritu Santo. Con esto no se excluye la gracia creada. En efecto, la gracia increada transforma interiormente a la persona, tiene, pues, efectos creaturales y precisa ser aceptada por el ser humano, lo cual solo es posible merced a la propia gracia. Así, la gracia increada, la inhabitación del Espíritu Santo, necesita para su preparación de la gracia creada, que, por otra parte, es efecto suyo. La autocomunicación de Dios en el Espíritu Santo no puede pensarse, en consecuencia, al margen de los múltiples dones del Espíritu diferentes de Dios y, por ende, creados.

Todo esto pone de manifiesto que *una teología del Espíritu Santo como donante y don a la vez, o sea, una teología del Espíritu Santo como don de sí mismo es el fundamento último o, por así decir, la condición teológico-trascendental de posibilidad de la realidad y la realización de la salvación que nos ha sido regalada a través de Jesucristo*. Con ello se hace patente asimismo que la pneumatología, lejos de llevarnos fuera del ámbito de la fe, nos introduce más profundamente en él. Se acredita en el hecho de que, desde ella, la realidad de la salvación puede comprenderse con mayor hondura. Sobre todo Tomás de Aquino ha mostrado magníficamente de qué manera cabe entender la acción y los efectos del Espíritu Santo partiendo de la comprensión de este como el amor de Dios en persona [104].

Por tratarse del amor divino en persona, el Espíritu es, *en primer lugar*, el *principio de la creación*; en efecto, esta es efluvio del amor de Dios y participación en su ser. El Espíritu Santo es el presupuesto interno de esta comunicabilidad de Dios *ad extra*. Pero también es el principio del movimiento y de la vida en la creación. Dondequiera que surja algo nuevo, dondequiera que se suscite vida y la realidad se afane por trascenderse extáticamente a sí misma, en toda búsqueda y aspiración, en toda efervescencia y alumbramiento y, en mayor medida aún, en la belleza de la creación se manifiesta algo de la acción y la realidad del Espíritu de Dios. El concilio Vaticano II ve esta acción universal del Espíritu no solo en las religiones de la humanidad, sino también en la cultura y en el progreso humanos [105]. También cabe afirmar: porque el Espíritu es la condición intrínseca de posibilidad de la creación, esta es siempre más que mera naturaleza [106]. *En virtud del Espíritu Santo, la creación se halla siempre orientada a un fin sobrenatural e impregnada por él*.

En segundo lugar, el Espíritu Santo es, de un modo especial, *principio en el orden de la gracia*. Actúa dondequiera que los seres humanos buscan y encuentran la amistad con Dios. En efecto, la amorosa unión con Dios nos es posibilitada por el Espíritu Santo [107]. *Mediante el Espíritu estamos en Dios y Dios está en nosotros*. A través de él somos amigos, hijos e hijas de Dios, que, al obedecer a una moción interior, servimos a Dios no como esclavos sino como seres libres y nos vemos colmados de alegría y consuelo por esta amistad con Dios. La gracia del Espíritu Santo –que se nos confiere con la fe en Jesucristo– es, por consiguiente, como muestra Tomás de Aquino, *la ley de la nueva alianza*. Se trata de una ley escrita en el corazón, una ley interior, que nos mueve desde dentro; se trata, por tanto, de una *ley de la libertad* [108]. El deleite en Dios es la verdadera libertad de los hijos de Dios. Se manifiesta en diversos dones de la gracia (cf. 1 Cor 12,4-11) y frutos del Espíritu Santo (cf. Gál 5,22s). El supremo don y fruto del Espíritu es el amor (Cf. 1 Cor 13), pues realmente libre es quien no está atado a sí mismo y quien puede darse a sí mismo en el servicio del amor (cf. Gál 5,13). La libertad conferida por el Espíritu se acredita sobre todo en el amor que se destila en situaciones de persecución y sufrimiento. La independencia interior respecto de las potencias y potestades que nos acosan desde fuera alcanza su más elevada perfección en la perseverancia en medio de la persecución y en la paciencia con que se sobrelleva el sufrimiento. No en vano, tanto en la Escritura (cf. Jn 15s) como en la tradición el Espíritu es caracterizado con frecuencia como fuerza (*robur*) para resistir. Al mismo tiempo es el Espíritu de la verdad (cf. Jn 15,26; 16,13), que saca a la luz la verdadera realidad y desenmascara su violenta y mendaz tergiversación y represión, posibilitando así que la gloria de Dios vuelva a resplandecer en el mundo. Donde más bellamente se expresa esta fuerza sanadora y transformadora del Espíritu es en los famosos himnos al Espíritu Santo *Veni creator Spiritus* (siglo IX) y *Veni sancte Spiritus* (siglo XII). El Espíritu es descrito en ellos como el Espíritu creador y vivificador que, en cuanto

Espíritu Santo, simultáneamente colma el corazón con el gratuito aliento vital del amor, pone coto al poder del mal, purifica lo impuro, fecunda lo estéril, calienta lo frío y hace sanar lo enfermo. Así, en la santificación mediante el Espíritu Santo alborea la transformación y consumación escatológica del ser humano y el mundo.

Lo dicho tiene, *en tercer lugar*, *consecuencias para la comprensión de la Iglesia*. Si el Espíritu es la verdadera actualización y realización de la salvación que nos ha sido regalada a través de Jesucristo, todo lo exterior en la Iglesia –tanto la Escritura como los sacramentos, los ministerios y, con más razón aún, la disciplina canónica– no tiene otra función que prepararnos para la recepción de este don del Espíritu, servir de instrumento para la transmisión del mismo y hacerlo efectivo [109]. Para la Iglesia esto significa que el señorío de Cristo se extiende más allá de la Iglesia visible. Dondequiera que hay amor, allí actúa el Espíritu de Dios y se realiza el señorío de Cristo, aun sin formas ni fórmulas institucionales [110]. Por otra parte, lo dicho en los párrafos anteriores significa asimismo que *el Espíritu Santo es el principio vital interno, el alma de la Iglesia visible* [111]. De él debe vivir la Iglesia y desde él debe renovarse sin cesar. Gracias a la siempre presente acción del Espíritu, la Iglesia se mantiene invariablemente joven. En efecto, la acción del Espíritu en la Iglesia consiste en actualizar de continuo a Jesucristo en su novedad [112]. Cabalmente en cuanto Espíritu de Jesucristo, el Espíritu es el Espíritu de la libertad respecto de la letra muerta. El Espíritu conserva a la Iglesia en la fidelidad a la tradición justo en tanto en cuanto la introduce proféticamente en toda verdad y le da a conocer lo que aún está por venir (cf. Jn 16,13). No se trata de una suerte de aseguramiento ideológico del *statu quo* de la Iglesia, sino del Espíritu de la permanente renovación. Sobre todo abre a la Iglesia de continuo nuevas posibilidades misioneras y le señala caminos siempre nuevos. La insta a prestar atención a su acción en los «signos de los tiempos», a interpretarlos y a entender desde ellos el mensaje cristiano con mayor hondura.

Con todo ello, el Espíritu, que sondea y conoce las profundidades de la divinidad (cf. 1 Cor 2,11), hace posible que conozcamos a Dios de manera cada vez más profunda y lo amemos cada vez más. Por eso, es también él quien nos introduce en las profundidades de Dios en tanto en cuanto nos permite conocer quién es Dios como Padre, Hijo y Espíritu; él nos revela el ser trinitario de Dios y nos posibilita la confesión de fe trinitaria, en la que el más hondo misterio del Dios de Jesucristo se expresa de forma permanente y vinculante.

1. Cf. Y. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, vol. 3, *op. cit*., 219ss.

2. Cf. L. Oeing-Hanhoff et al., «Geist», en HWPH III, 154-204.

3. Cf. Platón, *Fedón* 251d; Íd., *El banquete* 209a-212; Agustín, *De vera religione* XLI,77 (CCL 32, 237s); G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, vol. 1, en Id., *Werke* XII, ed. H. Glockner, Stuttgart / Bad Cannstatt 1971,

153ss [trad. esp.: *Estética*, vol. 1, RBA, Barcelona 2002].

4. Cf. F. NIETZSCHE, en ID., *Werke* III, ed. K. Schlechta, München 1977, 832.

5. Para la pneumatología bíblica, cf. F. BÜCHSEL, *Der Geist Gottes im NT*, Gütersloh 1926; E. SCHWEIZER, «pneûma», en ThWNT VI, 330-453; Ch. BARRETT, *The Holy Spirit and the Gospel Tradition*, London 1966[2] [trad. esp.: *El Espíritu Santo en la tradición sinóptica*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1978]; I. HERMANN, *Kyrios und Pneuma. Studien zur Christologie der paulinischen Hauptbriefe* (Studien zum Alten und Neuen Testament 2), München 1961; E. SCHWEIZER, *Neotestamentica*, Zürich 1963, 153-179; K. H. SCHELKLE, *Theologie des Neuen Testaments*, vol. 2, Düsseldorf 1973, 235-248 [trad. esp.: *Teología del Nuevo Testamento*, vol. 2, Sígueme, Salamanca 1975]; Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, vol. 1, Paris 1979, 19ss [trad. esp.: *El Espíritu Santo*, Libro I, Herder, Barcelona 2009[2]].

6. Cf. ANAXÍMENES, *Fragm.* 2 (*Die Fragmente der Vorsokratiker*, ed. de. H. Diels y W. Kran, vol. 1, Berlin 1951[6], 95) [hay trad. esp. en A. Bernabé (ed.), *Los filósofos presocráticos: de Tales a Demócrito*, Alianza, Madrid 2006[3]].

7. Cf. ARISTÓTELES, *De motu animalium* 10, 703a.

8. Cf. E. SCHWEIZER, «pneûma», en ThWNT V, 352s.

9. AGUSTÍN, *Conf.* XIII,7,8 (CCL 27, 245).

10. Cf. F. LENTZEN-DEIS, *Die Taufe Jesu nach den Synoptikern. Literarkritische und gattungsgeschichtliche Untersuchungen* (Frankfurter theol. Stud. 4), Frankfurt 1970.

11. Cf. H. SCHLIER, «Zum Begriff des Geistes nach dem Johannesevangelium», en ID., *Besinnung auf das Neue Testament. Exegetische Aufsätze und Vorträge* II, Freiburg/Basel/Wien 1964, 264-271.

12. *1 Clem* 2, 2 (*Die apostolischen Väter*, ed. J. A. FISCHER, Darmstadt 1956, 26).

13. Cf. *1 Clem* 38, 1 (*ibid*., 72); *1 Clem* 46,6 (*ibid*., 82); *Didajé* 11,8.12; 13 (SC 248, 184ss, 186ss y 190); JUSTINO, *Dialog mit Tryphon*, *op. cit*., 39,2-5; 82 y *passim* (*Corpus Apol*. II, ed. Otto, 296-299 y *passim*).

14. Cf. EUSEBIO, *Historiae Ecclesiasticae* V,3,4 y 14-19 (GCS 9/1, 432s y 458-481).

15. Cf. TERTULIANO, *De pud*. 21,17 (CCL 2, 1328).

16. IRENEO, *Adv. haer*. III,24,1 (SC 211, 471-475).

17. Cf. HIPÓLITO, *Trad. apostol*., Prol. (*The Treatise on the Apostolic Tradition of St. Hippolytus of Rome*, ed. G. Dix, London 1937, 1s).

18. *Ibid*. 35 (*ibid*., 61s).

19. Cf. Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, vol. 1, *op. cit*., 102ss.

20. Cf. AGUSTÍN, *Sermo* 267,4 (PL 38, 1231). Cf. *infra*, nota 111.

21. Para Joaquín de Fiore, cf. E. BENZ, *Ecclesia spiritualis. Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation*, Stuttgart 1934; K. LÖWITH, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, *op. cit.*, 136-147; Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, vol. 1, *op. cit.*, 175ss; H. DE LUBAC, *La postérité spirituelle de Joachim de Fiore*, Paris/Namur 1979 [trad. esp.: *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, Encuentro, Madrid 2011^{2}].

22. Cf. J. RATZINGER, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, München 1959 [trad. esp.: *La teología de la historia de san Buenaventura*, Encuentro, Madrid 2010^{2}].

23. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theol.* I q. 39 a. 5; I/III q. 106 a. 4. Al respecto, véase M. SECKLER, *Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin*, München 1964.

24. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theol.* I/II q. 106 y 108.

25. Cf. H. L. STRACK y P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, vol. 2, München 1924, 134-138.

26. Al respecto, cf. *infra*, 378ss.

27. Para la historia de la pneumatología, cf. H. B. SWETE, *The Holy Spirit in the Ancient Church*, London 1912; Th. RUESCH, *Die Entstehung der Lehre vom Heiligen Geist bei Ignatius von Antiochia, Theophilus von Antiochia und Irenäus von Lyon* (Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie 2), Zürich 1952; G. KRETSCHMAR, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie* (Beiträge zur historischen Theologie 21), Tübingen 1956; ÍD., «Le développement de la doctrine du Saint-Esprit du Nouveau Testament à Nicée»: *Verbum caro* 88 (1962), 5-55; ÍD., «Der Heilige Geist in der Geschichte. Grundzüge frühchristlicher Pneumatologie», en W. Kasper (ed.), *Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie* (Quaest. disp. 85), Freiburg/Basel/Wien 1979, 92-130; H. OPITZ, *Ursprünge frühkatholischer Pneumatologie. Ein Beitrag zur Entstehung der Lehre vom Heiligen Geist in der römischen Gemeinde unter Zugrundelegung des 1. Clemens-Briefes und des «Hirten» des Hermas* (Theologische Arbeiten 15), Berlin 1960; A. ORBE, *La teología del Espíritu Santo* (Estudios Valentianos, vol. 4), Roma 1960; W. D. HAUSCHILD, *Gottes Geist und der Mensch. Studien zur frühchristlichen Pneumatologie* (Beiträge zur Evangelischen Theologie 63), München 1972; H. J. JASCHKE, *Der Heilige Geist im Bekenntnis der Kirche. Eine Studie zur Pneumatologie des Irenäus von Lyon im Ausgang vom altchristlichen Glaubensbekenntnis* (Münsterische Beiträge zur Theologie 40), Münster 1976; Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, vol. 1, *op. cit.*, 108ss.

28. Cf. GREGORIO NACIANCENO, *Oratio* 31,26 (SC 250, 326-329).

29. Cf. HERMAS, *Pastor* 41, 58 y 59 (SC 53, 188-191, 234-237 y 236-241); JUSTINO, *Apologia* I,39 (*Corpus Apol.* I, ed.

Otto, 110-113).

30. Cf. *Didajé* 7,1 (SC 248, 232).

31. Cf. Justino, *Apologia* I,61 (aaO., 162-169).

32. Cf. Ireneo, *Adv. haer*. III,17,1 (SC 211, 328-331); Íd., *Epid*. 3 y 6s (SC 62, 32 y 39s).

33. Cf. Tertuliano, *De bapt*. 13 (CCL 1, 288s).

34. Cf. Ireneo, *Adv. haer*. I,10,1 (SC 264, 154-159).

35. Cf. Tertuliano, *De praeser. haer.* 13 (CCL 1, 197s); Íd., *Adv. Praxean* 2 (CCL 2, 1160s); Íd., *De virg. vel.* 1 (CCL 2, 1209s).

36. Cf. Ireneo, *Epid*. 6 (SC 62, 39s).

37. Cf. *ibid*. 99 (SC62, 168s).

38. Se perciben resonancias en Ireneo, *Epid*. 10 (SC 62, 46-48); Orígenes, *De principiis* I,3-4 (SC 252, 148-153).

39. Cf. Tertuliano, *Adv. Praxean* 2 y 8 (CCL 2, 1160s y 1167s).

40. Cf. Orígenes, *De principiis* I,3,1-8 (SC 252, 142-165).

41. Cf. Atanasio, *Epist. ad Serap*. I,19-25 (PG 26, 573-590); véase también Gregorio Nacianceno, O*ratio* 31,6 (SC 250, 285-287).

42. Para el concilio de Constantinopla, cf. A. M. Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol. Studien zur Geschichte und Theologie des 2. Ökumenischen Konzils* (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 15), Göttingen 1965; I. Ortiz de Urbina, *Nizäa und Konstantinopel*, *op. cit.*; W. D. Hauschild, «Das trinitarische Dogma von 381 als Ergebnis verbindlicher Konsensusbildung», en K. Lehmann y W. Pannenberg (eds.), *Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft* (Dialog der Kirchen, vol. 1), Freiburg i.Br. / Göttingen 1982, 13-48.

43. Cf. *Conciliorum oecumenicorum Decreta* (ed. J. Alberigo et al.), 24.

44. Cf. DH 151.

45. Cf. DH 168-177.

46. Cf. Epifanio, A*ncoratus*, 119 (GCS 25, 147-149).

47. DH 150.

48. Al respecto, cf. *infra*, 339ss.

49. Para lo que sigue, cf. sobre todo Y. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, vol. 3, *op. cit*.

50. M. J. Scheeben, *Die Mysterien des Christentums*, *op. cit*., 83.

51. Agustín, *De Trinitate* V,11 (CCL 50, 218ss).

52. *Ibid*. VI,10 (CCL 50, 241ss); cf. IX,4s (CCL 50, 297-301).

53. Cf. ANSELMO DE CANTERBURY, *Monologion*, caps. 49ss.

54. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theol*. I q. 27 a. 3s; q. 36 a. 1; *Summa c. gent*. IV c. 19.

55. Cf. AGUSTÍN, *De Trinitate* IV,20 (CCL 50, 195-202); V,11.14 (CCL 50, 218ss y 222s).

56. Cf. *ibid*. XV,17.26 (CCL 50 A, 501-507 y 524-529).

57. Cf. TOMÁS DE AQUINO, I *Sent*. d. 28 q. 1 a. 1; III *Sent*. d. 25 q. 1 a. 2.

58. Cf. AGUSTÍN, *De Trinitate* VIII,10 (CCL 50, 290s); IX,2 (CCL 50, 294s).

59. Cf. Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, vol. 3, *op. cit*., 147s, 151s y 153s.

60. Cf. RICARDO DE SAN VICTOR, *De Trinitate* III, caps. 22ss; V, caps. 7ss (ed. Ribaillier, 136ss y 202ss; trad. al.: *Die Dreieinigkeit*, Einsiedeln 1980, 84ss y 155ss).

61. JUAN DAMASCENO, *De fide orth*. I,7 (*Die Schriften des Johannes von Damaskus*, ed. B. Kotter II, *op. cit*., 16s), en cita literal de GREGORIO DE NISA, *Oratio catechetica magna* 2 (PG 45, 17-18c).

62. Cf. *ibid*. I,8 (*ibid*., 18-31).

63. *Ibid*. I,7 (*ibid*., 16s); GREGORIO DE NISA, *Oratio catechetica magna* 2 (PG 45, 17-18c).

64. Cf. *ibid*. I,8 (*ibid*., 18-31).

65. Cf. Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, vol. 3, *op. cit*., 74s y 79 (nota 1).

66. Cf. DH 850.

67. Cf. Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, vol. 3, *op. cit*., 52s, 57, 60 y 66s.

68. Cf. *ibid*., 61 y 72.

69. Cf. TERTULIANO, *Adv. Praxean* 4 (CCL 2, 1162s).

70. EPIFANIO, *Ancoratus* 6 (GCS 25, 12s).

71. Cf. MÁXIMO EL CONFESOR, *Opuscula theologica et polemica* (PG 91, 136).

72. Cf. DH 188 (?), 284, 470, 485, 490 y 527.

73. Cf. Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, vol. 3, *op. cit*., 86ss.

74. Cf. DH 805, 850 y 853. Para la valoración actual de estos concilios, cf. A. GANOCZY, «Formale und inhaltliche Aspekte der mittelalterlichen Konzilien als Zeichen kirchlichen Ringens um ein universales Glaubensbekenntnis», en K. Lehmann y W. Pannenberg, *Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft* (Dialog der Kirchen, vol. 1), *op. cit*., 49-79.

75. Cf. *Conciliorum oecumenicorum Decreta* (ed. J. Alberigo et al.), 54.

76. Cf. Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, vol. 3, *op. cit*., 89ss.

77. Cf. Y. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, vol. 3, *op. cit.*, 94ss; D. Wendenbourg, *Geist oder Energie. Zur Frage der innergöttlichen Verankerung des christlichen Lebens in der byzantinischen Theologie*, München 1980.

78. Cf. V. Lossky, *Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche* (Geist und Leben der Ostkirche 1), Graz/Wien/Köln 1961 [trad. esp. del orig. francés: *Teología mística de la Iglesia de Oriente*, Herder, Barcelona 2009[2]]; Íd., «The Procession of the Holy Spirit in the orthodox Triadology»: *Eastern Church Quarterly* 7 (1948), 31-52. Análogamente: S. Bulgakov, *Le paraclet*, Paris 1946. En otro sentido: P. Evdokimov, *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, Paris 1969.

79. Cf. V. Bolotov, «Thesen über das Filioque. Von unserem russischen Theologen»: *Revue Internationale de Théologie* 6 (1898), 681-712.

80. Cf. Y. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, vol. 3, *op. cit.*, 143ss y 229ss.

81. Para el concilio de Florencia, cf. J. Gill, *Konstanz und Basel – Florenz* (Geschichte der ökumenischen Konzilien vol. 9), Mainz 1967, 259ss; Y. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, vol. 3, *op. cit.*, 242ss.

82. Cf. DH 850; véase también 1300.

83. Cf. K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik* I/1, 500-511; I/2, 273.

84. Para el debate ecuménico actual, cf. L. Vischer (ed.), *Geist Gottes – Geist Christi. Ökumenische Überlegungen zur Filioque-Kontroverse* (Beih. Ökum. Rundschau. 39), Frankfurt a.M. 1981; R. Slenczka, «Das Filioque in der ökumenischen Diskussion», en K. Lehmann y W. Pannenberg (eds.), *Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft* (Dialog der Kirchen, vol. 1), *op. cit.*, 80-99; Y. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, vol. 3, *op. cit.*, 251ss.

85. Para la pneumatología reciente, cf. H. Mühlen, *Der Heilige Geist als Person. Beitrag zur Frage nach der dem Heiligen Geiste eigentümlichen Funktion in der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund* (Münsterische Beiträge zur Theologie 26), Münster 1963; Íd., *Una mystica persona. Die Kirche als das Mysterium der heilsgeschichtlichen Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen: Eine Person in vielen Personen*, München/Paderborn/Wien 1968[3] [trad. esp.: *El Espíritu Santo en la Iglesia. La Iglesia como el misterio del Espíritu Santo en Cristo y en los cristianos: «una persona en muchas personas», Secretariado Trinitario, Salamanca 1998* [2]]; Íd., *Die Erneuerung des christlichen Glaubens. Charisma – Geist – Befreiung*, München 1974 [trad. esp.: *Espíritu, carisma, liberación: la renovación de la fe cristiana*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1983[2]]; H. U. von Balthasar, *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III*, Einsiedeln 1967 [trad. esp.: *Spiritus creator: ensayos teológicos* III, Encuentro, Madrid 2005]; H. Berkhof, *Theologie des Heiligen Geistes* (Neukirchener Studienbücher 7), Neukirchen 1968; W. Dantine, *Der Heilige Geist und der unheilige Geist. Über die Erneuerung der Urteilsfähigkeit*, Stuttgart 1973; C. Heitmann y H. Mühlen (eds.), *Erfahrung und Theologie des Heiligen*

Geistes, Hamburg/München 1974; E. D. O'Connor, *Spontaner Glaube. Ereignis und Erfahrung der charismatischen Erneuerung*, Freiburg/Basel/Wien 1974; J. Moltmann, *Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie*, München 1975 [trad. esp.: *La Iglesia, fuerza del Espíritu: hacia una eclesiología mesiánica*, Sígueme, Salamanca 1978]; W. Kasper y G. Sauter, *Kirche – Ort des Geistes* (Kleine ökumenische Schriften 8), Freiburg/Basel/Wien 1976; K. Blaser, *Vorstoß zur Pneumatologie* (Theologische Studien 121), Zürich 1977; J. V. Taylor, *Der Heilige Geist und sein Wirken in der Welt*, Düsseldorf 1977; O. A. Dillschneider, *Geist als Vollender des Glaubens*, Gütersloh 1978; E. Schweizer, *Heiliger Geist* (Themen der Theologie, Erg.-Bd.), Stuttgart 1978 [trad. esp.: *El Espíritu Santo*, Sígueme, Salamanca 1984]; W. Strolz (ed.), *Vom Geist, den wir brauchen*, Freiburg/Basel/Wien 1978; W. Kasper (ed.), *Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie* (Quaest. disp. 85), Freiburg/Basel/Wien 1979; M. Thurian, *Feuer für die Erde. Vom Wirken des Geistes in der Gemeinschaft der Christen*, Freiburg/Basel/Wien 1979 [trad. esp. del orig. francés: *Renovación en el Espíritu*, Narcea, Madrid 1979]; Y. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, 3 vols., Paris 1979/1980 [trad. esp.: *El Espíritu Santo*, Herder, Barcelona 2009[2]]; Ph. J. Rosato, *The Spirit as Lord. The Pneumatology of Karl Barth*, Edinburg 1981.

86. Cf. Tomás de Aquino, *Summa theol.* I q. 37 a. 1.

87. Cf. Y. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, vol. 3, *op. cit*., 29.

88. Cf. H. U. von Balthasar, «Der Unbekannte jenseits des Wortes», en Id., *Spiritus Creator*, *op. cit*., 95-105.

89. Cf. Hilario, *De Trinitate* II,1 (CCL 62, 38).

90. Cf. Agustín, *De Trinitate* V,11.14s (CCL 50, 218ss y 222ss); VI,10s (CCL 50, 241-249); XV,17-21 (CCL 50 A, 501-519).

91. Cf. Pedro Lombardo, I *Sent*. d. 18.

92. Cf. Tomás de Aquino, *Summa theol.* I q. 38.

93. Cf. Y. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, vol. 3, *op. cit*., 59, 199s y 204s.

94. Cf. K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik* I/2, 264ss.

95. Cf. Agustín, *De Trinitate* XV,17 (CCL 50 A, 501-507).

96. Cf. *ibid*. V,11 (CCL 50, 218ss); Íd., *In Johannis Evangelium Tract*. 105,3 (CCL 36, 604s).

97. Cf. *ibid*. V,14 (CCL 50, 222s).

98. Cf. *ibid*. V,15 (CCL 50, 224).

99. Agustín, *Enchiridion* XII,40 (CCL 46, 72).

100. Cf. H. U. v. BALTHASAR, «Der Heilige Geist als Liebe», en ID., *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie* III, *op. cit*., 106-122; W. KASPER, «Die Kirche als Sakrament des Geistes», en W. Kasper y G. Sauter, *Kirche – Ort des Geistes*, *op. cit*., 33s; Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, vol. 3, *op. cit*., 193ss.

101. Cf. M. J. SCHEEBEN, *Die Mysterien des Christentums*, *op. cit*., 119ss.

102. Cf. AGUSTÍN, *De Trinitate* VI,10 (CCL 50, 241ss).

103. Cf. H. SCHAUF, *Die Einwohnung des Heiligen Geistes. Die Lehre von der nicht appropriierten Einwohnung des Heiligen Geistes als Beitrag zur Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts unter besonderer Berücksichtigung der beiden Theologen Carl Passaglia und Clemens Schrader* (Freiburger theol. Stud. 59), Freiburg i. Br. 1941.

104. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa c. gent*. IV c. 20-22.

105. Cf. VATICANO II, *Gaudium et spes* 26, 28, 38, 41 y 44 (DH 4326, 4328, 4338, 4341 y 4344).

106. Cf. K. RAHNER, «Über die Möglichkeiten des Glaubens heute», en ID., *Schriften zur Theologie*, vol. 5, Zürich 1962, 11-32 [trad. esp.: «Sobre la posibilidad de la fe hoy», en ID., *Escritos de teología* V, Taurus, Madrid 1964, 15-33]; ÍD., «Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen», en *ibid*., 136-158 [trad. esp.: «El cristianismo y las religiones no cristianas», en *ibid*., 135-156]; ÍD., «Die anonymen Christen», en ID., *Schriften zur Theologie*, vol. 6, Zürich 1965, 545-554 [trad. esp.: «Los cristianos anónimos», en ID., *Escritos de teología* VI, Taurus, Madrid 1969, 535-544]; ÍD., «Atheismus und implizites Christentum», en ID., *Schriften zur Theologie*, vol. 8, Zürich 1967, 187-212; ÍD., «Anonymes Christentum und Missionsauftrag der Kirche», en ID., *Schriften zur Theologie*, vol. 9, Zürich 1970, 498-515; ÍD., «Bemerkungen zum Problem des «anonymen Christen»», en ID., *Schriften zur Theologie*, vol. 10, Zürich 1972, 531-546; ÍD., «Anonymer und expliziter Glaube», en ID., *Schriften zur Theologie*, vol. 12, Zürich 1975, 76-84; ÍD., «Jesus Christus in den nichtchristlichen Religionen», en *ibid*., 370-383; ÍD., «Mission und «implizite Christlichkeit»», en *Sacramentum mundi* III, *op. cit*., 547-551 [trad. esp.: «Misión y «cristianismo implícito»», en *Sacramentum mundi* IV, Herder, Barcelona 1973, 696-699].

107. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa c. gent*. IV c. 21s.

108. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theol*. I/II q. 106 a. 1s; q. 108 a. 1s.

109. Cf. *ibidem*.

110. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theol*. III q. 8a. 3; al respecto, véase M. SECKLER, «Das Haupt aller Menschen. Zur Auslegung eines Thomastextes», en *Virtus politica* (FS A. Hufnagel), Stuttgart / Bad Cannstatt 1974, 107-125.

111. Cf. AGUSTÍN, *Sermo* 267,4 (PL 38, 1231). Véase además LEÓN XIII, «Encíclica *Divinum illud munus*», en

Heilslehre der Kirche. Dokumente von Pius IX. bis Pius XII., Freiburg (Suiza) 1953, 12; PIUS XII., «Encíclica *Mystici corporis*», en *ibid.*, 496; CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium* 7 [todos estos textos pueden consultarse en www.vatican.va].

112. Cf. IRENEO DE LYON, *Adv. haer.* III,17,1 (SC 211, 328-331).

Tercera Parte:
El misterio trinitario de Dios

I:
Fundamentación de la doctrina trinitaria

1. Preparación en la historia de las religiones y en la filosofía

La confesión de fe en un solo Dios en tres personas es tenida con razón por lo distintivo de la fe cristiana en Dios [1]. Sin embargo, el credo trinitario no representa una *differentia specifica* que se añada como singularidad o incluso peculiaridad cristiana a una idea genérico-religiosa de Dios de tal o cual índole; se trata más bien de la forma cristiana de hablar de Dios, que eleva a la vez la pretensión de ser la verdad escatológico-definitiva y universal sobre Dios, en virtud de la cual cualquier otro discurso sobre Dios adquiere su plena verdad. Es la interpretación adecuada, más aún, necesaria y vinculante de la revelación escatológica de Dios en Jesucristo a través de la acción del Espíritu Santo. Así, *el credo trinitario es síntesis y suma de todo el misterio cristiano de salvación*, y de él depende por completo la realidad cristiana salvífica en su conjunto. No en vano, el credo trinitario tiene su *Sitz im Leben* [lugar vital] no en especulaciones de monjes y teólogos por entero ajenas al mundo, sino en el proceso por el que se llega a ser cristiano, o sea, en el bautismo, que en todas las Iglesias acontece «en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo». *De este modo, el convertirse en cristiano está indisolublemente vinculado, al igual que el ser cristiano, con la confesión trinitaria de fe*.

Pero precisamente en este punto, que, cual clave de una bóveda gótica, mantiene el conjunto unido, se acumulan también de manera especial las *dificultades de comprensión*. Sin embargo, no son ni mucho menos los problemas lógicos ni tampoco los concernientes a la teología bíblica, la historia de las religiones y la historia de los dogmas, ciertamente en modo algunos sencillos, los que ocupan el primer lugar. Mucho más importante es el argumento práctico-vital. Es un hecho que numerosos cristianos profesan correctamente la fe trinitaria, por ejemplo, cuando recitan el credo en la celebración de la eucaristía, pero apenas saben qué hacer con ella en su vida cristiana. La afirmación de K. Rahner de que la mayoría de los cristianos son monoteístas podría ser cierta [2]. El que con frecuencia –ocasionalmente también en documentos oficiales– se hable casi por descuido del Dios personal en vez de –como exigiría la confesión de fe trinitaria– del Dios tripersonal confirma de lleno esta tesis. Por consiguiente, antes de discutir los problemas específicamente teológicos de la confesión de fe trinitaria, debemos esforzarnos por encontrar vías de acceso a su comprensión, a fin de alcanzar

así la dimensión teológica del problema, dentro de la cual este credo puede tornarse relevante. En estas reflexiones previas no se trata todavía de una fundamentación de la fe trinitaria, sino meramente de unas consideraciones preparatorias e introductorias que pretenden mostrar cuál es la pregunta para la que la confesión de fe pretende ser respuesta.

Es evidente que la doctrina trinitaria de la Iglesia nunca ha hecho la totalmente absurda afirmación de que 1 = 3, que, no obstante, una y otra vez se le atribuye. Eso solo sería el caso si se afirmara: 1 persona = 3 personas, o 1 esencia divina = 3 tres esencias divinas, esto es, si la unidad y la trinidad se predicaran de Dios bajo uno y el mismo punto de vista. Ello violaría de hecho el principio de no contradicción, según el cual una realidad dada no puede ser simultáneamente una y trina bajo uno y el mismo punto de vista. Ahora bien, en la confesión de fe trinitaria la unidad se afirma de la esencia, mientras que la trinidad se refiere a las personas; o dicho de otra forma, se sostiene la unidad de esencia en la trinidad de personas. Así pues, de la unidad y de la trinidad se habla bajo puntos de vista por completo distintos, por lo que queda excluido que exista contradicción interna. Esta constatación negativa puede complementarse con otra positiva. La confesión de fe trinitaria no se ocupa de un problema aritmético y lógico, relativamente superficial en el plano existencial. *En los números uno y tres, así como en su relación mutua, se condensan ancestrales problemas básicos de la comprensión que el ser humano tiene de la realidad y de sí mismo*. Se trata del fundamento y sentido último de la realidad toda.

Es relativamente fácil mostrar que *la pregunta por la unidad es un problema fundamental del ser humano y de la humanidad* [3]. La unidad es condición indispensable para que un ente sea idéntico a sí mismo y, por tanto, identificable. Todo lo que es viene dado únicamente en el modo de la unidad. Tal unidad comporta indivisión en sí y diferencia respecto de lo demás. Por eso, *la unidad es una determinación primigenia y fundamental del ser, que además lo engloba todo (trascendental)* [4]. Así pues, la unidad en cuanto determinación trascendental del ser no significa un número; la unidad es más bien condición indispensable de la numerabilidad y medida de los números [5]. La unidad cuantitativa, numerable, no es más que la forma inferior, derivada de la unidad; de ahí que presuponga otras formas más elevadas de unidad. Pues una multiplicidad de entes solo puede pensarse en virtud de la unidad más abarcadora de la especie y el género. Hablar de tres o cuatro hombres únicamente tiene sentido si estos tres o cuatro hombres participan de la esencia del hombre, o sea, solo bajo el presupuesto de una unidad previa y del concepto general de hombre basado en ella. La unidad numérica presupone, pues, la unidad de la especie (*species*) y del género (*genus*). Ahora bien, la pregunta es si también más allá de los diferentes géneros de realidad existe una unidad que englobe la realidad toda [6]. Solo en este punto se torna la pregunta por la realidad existencialmente acuciante. Y es que, si no existiera tal unidad abarcadora en la diversidad de ámbitos de

realidad, el mundo no sería más que un montón de inmundicia acumulado al azar y carente de orden y sentido [7]. *La pregunta por la unidad de la realidad en la diversidad de ámbitos de realidad es, por tanto, equivalente a la pregunta por la inteligibilidad y el sentido de la realidad*. Solo en el horizonte de esta pregunta es posible entender plenamente el sentido de la fe monoteísta en Dios.

La pregunta por la unidad en la diversidad de la realidad es planteada ya, a su manera, por los mitos [8]. La pluralidad de dioses en el politeísmo es, en el fondo, expresión de la complejidad y la segregación de la realidad, de la imposibilidad de sintetizarla. Frente a ello, las genealogías de dioses representan ya un intento de introducir orden y unidad en esa pluralidad. Pues la mayoría de las religiones no son politeístas sin más; antes bien, conocen un dios supremo o una realidad divina abarcadora que se manifiesta de modo heterogéneo en los diversos dioses. Así, ya en 1350 a.C. hubo en Egipto, bajo Akenatón, un intento ilustrado de imponer un monoteísmo, el del dios solar Atón. Con más razón aún, el brahmanismo hindú y el budismo son marcadamente religiones que profesan la unidad de la realidad toda.

Desde sus inicios en Heráclito y Parménides, el pensamiento occidental se ha ocupado del problema de la unidad. Ya en el siglo VI a.C., Jenófanes llegó, como resultado de la crítica radical de la religión, a la idea de «un solo Dios, superior a todos los dioses y todos los hombres, ni en figura ni en pensamiento semejante a los mortales» [9]. Estas ideas influyen todavía en Aristóteles, quien concluye el duodécimo libro de su *Metafísica* (el dedicado a la teología) con la famosa cita de la *Ilíada* de Homero: «No es bueno que gobiernen muchos; sea uno solo el que gobierne» [10]. Para Aristóteles, esta *monarchía*, o sea, la doctrina de un solo soberano y un solo origen era un programa tanto político como metafísico; más exactamente, el orden político tenía, a juicio del Estagirita, un fundamento metafísico y teológico. Tal teología política y metafísica de la unidad continuó su desarrollo en el estoicismo, según el cual existe una razón cósmica de índole divina que todo lo mantiene unido y todo lo ordena; se refleja en especial en la razón del ser humano, al que se le encomienda que viva conforme al orden de la naturaleza [11]. La filosofía de la unidad encontró su consumación máxima en el neoplatonismo. Ya Aristóteles se había percatado de que el Uno supracategorial y trascendental que desborda todos los géneros no puede ser conceptualizado; antes bien, solo es posible pensar desde él y hacia él [12]. Plotino dio todavía un paso más. Puesto que todo ente presupone la unidad, el Uno debe estar más allá de lo ente; es lo supraente y, en consecuencia, también lo inefable, únicamente accesible a un éxtasis de la razón [13].

Un pensamiento de la unidad que se entienda adecuadamente a sí mismo no conduce, pues, a un sistema cerrado, en el que todo es derivable a partir de un único principio. La pregunta por la unidad lleva más bien a un sistema abierto, en el sentido de que el principio de esta unidad se sustrae a la intelección puramente racional. En consonancia con la filosofía aristotélico-tomista es necesario afirmar que, como

determinación trascendental del ser, la unidad no se realiza de manera unívoca, sino análoga en las distintas esferas de ser. La pregunta por la unidad de la realidad toda –al margen de la cual no es posible hablar, pensar y actuar con sentido, ni siquiera ser hombre con sentido– termina situándonos frente a un misterio. Así, la filosofía neoplatónica de la unidad no era una especulación abstracta, sino la base de toda una espiritualidad y mística. Aspiraba a que el alma se purificara cada vez más de lo múltiple y diverso, a fin de ascender al Uno y entrar en contacto con él en el éxtasis místico. Esta mística influyó de manera perdurable en la tradición cristiana. En las *Confesiones* de Agustín puede leerse: «Mi vida... ha sido una disipación. Y tu diestra me sostiene… para que alcance aquello en lo que yo mismo he sido alcanzado… Pero ahora mis años no son más que gemidos. Tú, en cambio, eres eterno, mi consuelo, mi Padre y mi Señor. Yo me he consumido en el tiempo, cuyo orden desconozco. Mis pensamientos –lo más íntimo de mi alma– se ven despedazados por la tumultuosa multitud de variedades, hasta que me funda en ti, purificado y derretido en el fuego de tu amor» [14].

También *la pregunta por la trinidad* es, en no menor medida que la pregunta por la unidad, *una pregunta primigenia del ser humano y de la humanidad*. Esquemas trimembres (tríadas, ternas) aparecen dondequiera que la realidad se resiste a la necesidad de unidad connatural al espíritu humano. La trinidad representa, pues, la multiplicidad y diversidad de la realidad. Pero puesto que tiene principio, medio y fin, el tres no es una multiplicidad cualquiera. *El tres es la forma más sencilla y al mismo más perfecta de diversidad, la pluralidad ordenada y, con ello, unidad en la pluralidad*. De ahí que Aristóteles lo denomine *el número de la totalidad* [15].

En los mitos y en las religiones encontramos tríadas sin cesar. En la mitología griega los distintos ámbitos del mundo están repartidos entre los tres hijos de Cronos: Zeus, Poseidón y Hades. Con frecuencia aparecen figuras de dioses con tres cabezas (tricípites) o tres cuerpos. En los ritos cultuales, en la música y la arquitectura son populares los ritmos ternarios. Es conocida la triple repetición de la fórmula de juramento; asimismo, la trigeminación o triplicación lingüística y literaria constituye un importante recurso estilístico. Por último, la tripartición es un popular esquema conceptual clasificatorio (por ejemplo, Antigüedad, Edad Media y Edad Moderna). En especial la filosofía neoplatónica está repleta de ternas. Plotino concibe el mundo con ayuda de tres conceptos: el Uno, el Espíritu y el Alma. Jámblico, Proclo y Dionisio Areopagita entienden la realidad en su conjunto conforme a la ley de la articulación trimembre [16]. Capital importancia tuvieron en la antigüedad las especulaciones sobre el triángulo, que ya entre los pitagóricos era tenido por un principio no solo geométrico y aritmético, sino también cósmico [17]. Platón desarrolló esta especulación y elevó las distintas clases de triángulos a elementos constitutivos del mundo [18]. Sin embargo, la apropiación del símbolo del triángulo por el cristianismo fue inviable durante largo

tiempo, porque originariamente el triángulo era también un símbolo sexual; como tal, aludía al fundamento primigenio y maternal de todo ser. Solo en el siglo XV se convirtió el triángulo en símbolo de la Trinidad.

Tales ternas y tríadas están también profusamente atestiguadas en el Antiguo y en el Nuevo Testamento [19]. Sin embargo, la doctrina cristiana de la Trinidad no puede derivarse de tales símbolos y especulaciones [20]. Pues en estos nunca encontramos la noción específicamente cristiana de una divinidad en tres personas, o sea, de la unidad esencial de las tres personas divinas. A diferencia de las citadas nociones y especulaciones extracristianas, en el cristianismo la unidad en la trinidad no es un problema cosmológico, que engloba a Dios y al mundo, sino un problema estrictamente teológico, más aún, intradivino. De ahí que en la Biblia la doctrina cristiana de la Trinidad nunca sea fundamentada con ayuda de tales especulaciones cósmicas. Tiene su fundamento únicamente en la historia de Dios con los seres humanos, en la autorrevelación histórica del Padre a través de Jesucristo en el Espíritu Santo. Sin embargo, no carece de importancia el hecho de que el cristianismo, cuando sintetiza lo esencial de su mensaje y su realidad, afirme *de forma análoga a* la de la mitología y la filosofía tanto la unidad del fundamento último como su carácter trino. Con ello, la profesión de fe trinitaria del cristianismo se corresponde, a su manera, con la pregunta primigenia del ser humano y de la humanidad. La confesión de fe en un solo Dios en tres personas busca responder, de un modo distintivo del cristianismo, propio solo de él, a una pregunta primigenia de la humanidad: *la pregunta por la unidad en la pluralidad, una unidad que no se adueña de lo múltiple, neutralizándolo, sino que lo configura como un todo, una unidad que, lejos de comportar pobreza, es plenitud y perfección*. Lo distintivamente cristiano radica en el fondo en que el fundamento último de la unidad y la totalidad de la realidad no es un esquema, una estructura, una ley triádica o un principio abstracto; para la fe cristiana, el fundamento y sentido último de la realidad está más bien personalmente determinado: es un Dios en tres personas.

2. Fundamentación desde la óptica de la teología revelada

La unidad de Dios

El credo cristiano comienza con la frase: «Credo in unum Deum», «Creo en un solo Dios». Con esta afirmación, el símbolo sintetiza de forma válida la fe del Antiguo y del Nuevo Testamento. Ya en el Antiguo Testamento leemos: «Escucha, Israel, el Señor, nuestro Dios, es solo uno. Amarás al Señor, tu Dios, con todo el corazón, con toda el alma, con todas las fuerzas» (Dt 6,4-5; cf. 2 Mac 7,37) [21]. Esta afirmación fundamental fue incorporada posteriormente en el denominado *Šema'*, que todo judío debía recitar dos veces al día. El Nuevo Testamento hace suya la fe veterotestamentaria en la unicidad de Dios (cf. Mc 12,29.32) y vuelve a ponerla de relieve frente al politeísmo pagano en la predicación misionera (cf. Hch 14,15; 17,23; 1 Cor 8,4; Rom 3,29s; Ef 4,6; 1 Tim 1,17; 2,5). Por eso, desde la perspectiva de la historia de las religiones, el cristianismo es incluido, junto con el judaísmo y el islam, entre las religiones monoteístas.

La fe bíblica en un solo Dios tiene una larga historia que no carece de relevancia para la comprensión teológica. Al comienzo, el Antiguo Testamento cuenta, todavía con relativa naturalidad, con la existencia de dioses extranjeros (cf. Gn 35,2.4; Jos 24,2.14). La unicidad del Dios bíblico solo se manifiesta inicialmente en el hecho de que Yahvé es superior a los demás dioses; eleva pretensión de exclusividad y se revela como un Dios celoso, que no tolera junto a sí a dioses extranjeros (cf. Éx 20,3ss; 34,14; Dt 5,7). Inicialmente esta intolerancia afecta solo a la adoración de otros dioses, porque esta es síntoma de falta de confianza en Yahvé. Quien adora a otros dioses no ama a Yahvé con todo el corazón, con toda el alma y con todas las fuerzas. Por consiguiente, al principio se trataba de un monoteísmo práctico. No se planteaba aún la pregunta sobre la existencia o inexistencia de otros dioses; es probable incluso que se diera por supuesta su existencia (cf. Jue 11,24; 1 Sm 26,19; 2 Re 3,27). Pero, a partir de Elías, el movimiento profético emprendió una decidida lucha contra todos los extravíos sincretistas y postuló a Yahvé como el Dios por antonomasia. Los ídolos fueron declarados pura nada (cf. Is 2,8.18; 10,10; 19,3; Jr 2,5.10.15; 16,19) y no-dioses (cf. Jr 2,11; 5,7). Por último, en el Deuteroisaías se dice: «No hay otro Dios fuera de mí» (Is 45,21; cf. 41,28s; 43,10). Yahvé se convierte así en el Dios de todas las naciones (cf. Is 7,18; 40,15ss).

De esta historia pueden extraerse dos consecuencias:

1. *Para la Biblia, el monoteísmo no es una cuestión cosmovisional, sino resultado de la experiencia religiosa y expresión de la praxis creyente*. Se trata de un monoteísmo práctico. Por eso, la fe en el Dios uno no es primordialmente un asunto de asentimiento intelectual. En esta profesión de fe se trata más bien de la opción fundamental por lo único necesario, por aquello que es suficiente, porque en el fondo lo

es todo. Por eso puede reclamar al ser humano también por entero. La profesión de fe en el Dios uno tiene que ver en último término con la opción fundamental entre la fe y la incredulidad, con la pregunta de qué (o quién) es lo único en lo que se puede confiar incondicionalmente en cualquier situación. Hay que convertirse de los ídolos vanos al único Dios verdadero (cf. Hch 14,15). Este no es un asunto del pasado, ya anticuado. Pues los ídolos existen en diversas formas. Ídolos pueden ser Mamón –o sea, la riqueza (cf. Mt 6,24)– y el vientre (cf. Flp 3,19), como también la propia honra (cf. Jn 5,44) y el Baal del disfrute desenfrenado de la vida y de la sensualidad incontrolada. Un ídolo es básicamente cualquier absolutización de realidades mundanas. Contra ello se afirma: No podéis servir a dos señores (cf. Mt 6,24). Yahvé es el único Dios; solo sobre él puede edificar uno su vida, solo en él cabe confiar por completo. Quien pese a la fe en el Dios uno sirve todavía a algún ídolo en realidad no cree en Dios ni confía en él. La confesión de fe en el Dios uno es, por consiguiente, una opción fundamental que obliga a una continua conversión. Se trata de aquello de lo que todo depende y ante lo cual se decide el camino hacia la vida (cf. Mc 10,21; Lc 10,42).

2. *La unidad de Dios es bastante más que una unidad cuantitativo-numérica*. Lo que se afirma no es primordialmente: existe un único Dios, no tres o cuatro ídolos. *No, lo que importa es la singularidad y la unicidad cualitativa de Dios*. Dios no solo es *unus*, sino también *unicus*; constituye, por así decir, un ejemplar absolutamente único. Pues Dios es por esencia tal que no pueden existir otros dioses junto a él. De la esencia de Dios como la realidad que todo lo determina y todo lo engloba se sigue necesariamente su singularidad. «Si Dios no es uno, no hay Dios» [22]. Solo puede haber un Dios infinito y omniabarcador; dos dioses, aunque se interpenetraran, se limitarían mutuamente. Y, a la inversa, también se cumple que el Dios uno es al mismo tiempo el Dios único. Así, la unicidad de Dios no es un atributo cualquiera de Dios, sino que más bien viene dado con la esencia misma de Dios. Por eso, la unidad y la unicidad del Dios bíblico no tienen nada que ver con la estrechez de miras. Precisamente en cuanto uno y único, él es más bien el Señor de todos los pueblos y de toda la historia. Es el primero y el último (cf. Is 41,4; 43,10s; 44,6; 48,12; Ap 1,4.8.17), el Señor del universo (cf. Ap 4,8; 11,17; 15,3s; 19,6). La unidad de Dios es simultáneamente su universalidad, que une a todos los seres humanos.

Con este mensaje de la existencia de un solo Dios, el Antiguo y el Nuevo Testamento hacen suya una *pregunta primigenia de la humanidad*: la pregunta por la unidad en toda la pluralidad y la fragmentación de la realidad. El politeísmo es expresión de la complejidad de la realidad, de su carácter fragmentado y no sintetizable. Pero como ya se ha mostrado, con ello no pueden darse nunca por satisfechas las personas que piensan y se interrogan por el sentido. Así, en paralelo al Antiguo Testamento, existen tendencias monoteístas en las religiones y filosofías antiguas.

El cristianismo primitivo supo enlazar con todo ello [23]. Los apologetas protocristianos retomaron una y otra vez el concepto de la *monarchía* de Dios [24].

Resulta evidente que la doctrina de la *monarchía* de Dios era un contenido fijo de la catequesis bautismal cristiana [25]. El papa Dionisio, en su carta a su tocayo, el obispo Dionisio de Alejandría, afirma que la *monarchía* de Dios se cuenta entre lo más venerable de la predicación eclesial [26]. Tal convicción encontró su expresión vinculante en la confesión eclesial de fe en el Dios uno, el Creador del cielo y de la tierra [27].

Este credo monoteísta emparenta al cristianismo con el judaísmo y con el islam. Sin embargo, el cristianismo se diferencia de ambos en la comprensión concreta de la unidad de Dios como unidad en la trinidad. La pregunta que el judaísmo y el islam dirigen al cristianismo reza: con su credo trinitario, ¿no es el cristianismo infiel a la confesión de fe en un solo Dios?

La respuesta a esta pregunta se evidencia con solo seguir las reflexiones especulativas que los padres de la Iglesia realizaron ya muy pronto sobre la esencia de la unidad de Dios enlazando con la filosofía griega. Tales reflexiones las encontramos ya en Ireneo de Lyon, Tertuliano, Orígenes [28] y, más tarde, por ejemplo, en Tomás de Aquino [29]. En ellas se intenta *en primer lugar* fundamentar la *unidad y unicidad* de Dios a partir del concepto de Dios. Pues la absolutez y la infinitud de Dios no permiten la existencia de ningún otro dios. Varios dioses se limitarían entre sí; Dios no sería ya Dios, sino un ser finito. *En segundo lugar*, la unidad absoluta incluye indivisión absoluta y, por ende, *simplicidad* absoluta. La unidad de Dios excluye, en consecuencia, el ser material, que, en cuanto tal, está determinado cuantitativamente y, por ende, lleva la impronta de la multiplicidad. La unidad de Dios, pensada radicalmente hasta el final, significa que Dios es *puro espíritu*, que, en su absoluta simplicidad, debe ser pensado como absolutamente trascendente a todo lo finito y, con mayor razón aún, a todo lo material. Así pues, si es pensada hasta el final, la idea de unidad de Dios conduce por necesidad a la idea de la *diferencia cualitativamente infinita entre Dios y el mundo*. Esta constatación significa, *en tercer lugar*, que la unidad de Dios y la unidad de la realidad creada no deben seguir siendo mezcladas, como en la filosofía antigua. Si es pensado como trascendente, Dios ya no puede ser principio directo de la unidad en la pluralidad del mundo. *Por consiguiente, el problema de la unidad y la pluralidad tiene que ser respondido de un modo nuevo respecto del pensamiento antiguo; a saber, desde la idea de la unidad de Dios, pensada con radicalidad, y desde la idea de la trascendencia de Dios, asociada directamente a ella*.

El problema de la unidad y la pluralidad se plantea ahora como problema de la unidad del mundo, pero también como problema de la unidad de Dios mismo. En relación con Dios surge la pregunta: ¿es realmente concebible la unidad de Dios pensada hasta el fondo sin pensar al mismo tiempo en el propio Dios una diversidad que, lejos de

eliminar la unidad y la simplicidad de Dios, les dé sentido? Sin semejante pluralidad en la unidad, ¿no sería Dios un ser sumamente solitario, que necesitaría al mundo como realidad situada frente a él y que justo por eso perdería su divinidad? Tales reflexiones arrojan como resultado que la afirmación de la unidad de Dios en modo alguno excluye la *pregunta* por la Trinidad, sino que más bien la incluye. Sobre este trasfondo resulta comprensible que *la confesión de fe trinitaria* se convirtiera para los padres de la Iglesia en *la forma concreta del monoteísmo cristiano* [30]. A continuación hemos de analizar en detalle en qué sentido ello realmente es así.

El Dios vivo (preparación veterotestamentaria)

Es convicción inquebrantable del Antiguo Testamento que Yahvé es uno y único (cf. Dt 6,4). Es un Dios celoso que no tolera a ningún otro dios junto a sí (cf. Éx 20,5; Dt 5,7). Donde se habla de este modo, no parece haber –no solo fácticamente, sino por principio– lugar alguno para una revelación trinitaria de Dios. Diríase excluida de antemano. Así lo entienden al menos el judaísmo y el islam. Lo que hay de cierto en ello es que el Antiguo Testamento no dice nada sobre la estructura trinitaria de Dios. Sin embargo, tiende importantes cimientos para la posterior fe trinitaria. Estos se encuentran sobre todo en las numerosas afirmaciones, fundamentales para el Antiguo Testamento, sobre Dios como un Dios vivo (cf. Sal 42,3; 84,3; Jr 10,10; 23,36; Dn 6,27 y *passim*). Para el Antiguo Testamento, *Dios, en su unidad y unicidad, es al mismo tiempo plenitud de vida* [31]. En esta constatación radica *la relativa legitimidad de la exégesis trinitaria de diversos pasajes veterotestamentarios por los padres de la Iglesia*.

Los padres de la Iglesia vieron sobre todo en la autoapelación de Dios en plural, atestiguada en reiteradas ocasiones en el Antiguo Testamento, una insinuación de la estructura pluripersonal de Dios. Así, por ejemplo, en la frase: «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza» (Gn 1,26; cf. 3,22; 11,7; Is 6,8). La exégesis actual no puede seguir esta interpretación. La explicación antaño habitual de que se trata de un *pluralis maiestatis* análogo al que antiguamente utilizaban reyes y papas para hablar de sí mismos en primera persona del plural también es improbable. Presumiblemente estemos aquí ante la forma estilística del *pluralis deliberationis*, de la deliberación y el diálogo con uno mismo [32]. Sea como fuere, tales fórmulas en primera persona del plural sugieren que el Antiguo Testamento no conoce un monoteísmo rígido, sino un Dios vivo, que es desbordante plenitud de vida y compasión.

Otra importante base para la fundamentación bíblica de la confesión de fe en el Dios trinitario fue, tanto para los padres de la Iglesia como para los teólogos medievales, la aparición de Dios a Abrahán bajo figura de tres hombres o ángeles en el encinar de

Mambré (cf. Gn 18). Esta escena ha tenido una enorme relevancia, no solo teológica, sino en la historia de la piedad y el arte. La encontramos en numerosas representaciones iconográficas, sobre todo en el famoso icono pintado por Rublev en el siglo XV [33]. Pero tampoco esta interpretación es aceptable ya tal cual para nosotros. No obstante, también esta perícopa muestra un misterioso entrelazamiento entre el Dios uno que habla y actúa y la aparición de las tres figuras. Por último, los padres de la Iglesia llamaban la atención sobre los dos ángeles junto al trono de Dios o el trisagio de los serafines en Is 6. Esta interpretación nos parece hoy asimismo insostenible, pero no por ello deja de tener una gran importancia simbólica. Muestra a su manera que la confesión de fe trinitaria en la época de los padres no debe su origen a meras teorías y abstractas especulaciones, sino que más bien tiene su *Sitz im Leben* [lugar vital] en la doxología, en la adoración litúrgica de Dios [34].

Más importante que los textos mencionados hasta ahora es la figura del «ángel de Yahvé» (*mal'ak YHWH*) en el Antiguo Testamento. Acompaña a Israel en la travesía del desierto (cf. Éx 14,19), ayuda a los necesitados (cf. Gn 16,7; 1 Re 19,5; 2 Re 1,3) y protege a los piadosos (cf. Sal 34,8). Da a conocer la fuerza (cf. Zac 12,8) y la sabiduría (cf. 2 Sm 14,20) divinas. Aunque en estos pasajes el ángel de Yahvé es un personaje revelador distinto de Dios, ocasionalmente también es identificado con el propio Yahvé (cf. Gn 31,11.13; Éx 3,2.4s). En consecuencia, en el ángel de Dios se advierte el esfuerzo por tender un puente entre la esencia de Dios, escondida e incognoscible para los seres humanos, y su presencia real y esencial en la historia [35]. Así, el ángel de Yahvé prefigura todo el problema posterior de la identidad y la diferencia entre Dios y su figura reveladora. Con ello da a entender de modo sumamente impresionante que el Dios veterotestamentario es un Dios vivo de la historia.

Los escritos tardíos del Antiguo Testamento, en tanto en cuanto hablan de varias hipóstasis divinas, plasman la convicción de que Dios es vida sobreabundante. Capital importancia tienen las referencias a *la Sabiduría divina como una suerte de hipóstasis distinta de Dios* (cf., por ejemplo, Prov 8). Significativas son asimismo las personificaciones de la palabra divina (cf. Sal 119,89; 147,15ss; Sab 16,12) y el Espíritu divino (cf. Ag 2,5; Neh 9,30; Is 63,10; Sab 1,7). «Tales personificaciones atestiguan la riqueza de la vida de Yahvé y son, desde el punto de vista de la historia de la revelación, las primeras y tentativas anticipaciones de la revelación neotestamentaria de la plenitud pluripersonal de ser de la única esencia divina»[36]. El Nuevo Testamento pudo enlazar con ellas.

Tras estos diversos indicios late un interrogante común. La concepción personal de Dios del Antiguo Testamento tenía que conducir necesariamente, por su contenido, a la pregunta de quién es el interlocutor adecuado a Dios. No es posible pensar un yo sin un tú. Pero ¿es el hombre, la humanidad o el pueblo el interlocutor adecuado a Dios? Si Dios no tuviera más interlocutor que el ser humano, este sería para él un socio necesario.

En tal caso, el hombre no sería amado ya con un amor abismalmente libre y gratuito; y el amor divino al hombre no sería ya gracia, sino necesidad de Dios, consumación de Dios. Pero justo esto contradiría de plano al Antiguo Testamento. Así, el Antiguo Testamento plantea una pregunta a la que no responde. La imagen veterotestamentaria de un Dios vivo de la historia no está terminada ni cerrada, sino que permanece abierta a la revelación definitiva de Dios. No es sino «sombra de lo venidero» (Heb 10,1).

La estructura trinitaria básica de la revelación divina (fundamentación neotestamentaria)

El Nuevo Testamento ofrece una respuesta inequívoca a la pregunta por el interlocutor de Dios, que el Antiguo Testamento deja abierta: Jesucristo, el Hijo de Dios, es el eterno tú del Padre; en el Espíritu Santo somos incorporados a la comunión de amor del Padre y el Hijo [37]. *Así, ya el Nuevo Testamento puede resumir la autorrevelación escatológico-definitiva de Dios en la frase: Dios es amor (cf. 1 Jn 4,8.16)*. Las confesiones de fe trinitarias atestiguadas ya en el Nuevo Testamento son una explicitación de esta frase interpretativa de la revelación acontecida en Jesucristo.

Si esta tesis, que tendrá que ser fundamentada en lo que sigue, es cierta, entonces no basta con reunir afirmaciones confesionales sueltas del Nuevo Testamento sobre la Trinidad. Más bien hemos de entender tales *afirmaciones reveladoras* como la interpretación del *acontecimiento revelador* propuesta por la propia revelación; y esta interpretación trinitaria debemos concebirla a su vez como explicitación de la definición neotestamentaria de Dios como amor. Procederemos, pues, en tres pasos, que consisten respectivamente en: 1. Mostrar la estructura trinitaria del acontecimiento revelador. 2. Mostrar su explicitación trinitaria en el Nuevo Testamento. 3. Mostrar la relación existente entre esta interpretación y la definición neotestamentaria de Dios. Solo si logramos dar con éxito estos tres pasos será posible evitar un ingenuo fundamentalismo biblicista –que se apoya en *dicta probantia* [pasajes probatorios] aislados– y hacer patente que la confesión de fe trinitaria dista mucho de ser un apéndice meramente especulativo a la originaria fe cristiana, más o menos prescindible e irrelevante para la identidad de esta. Antes bien, es posible mostrar que *la confesión de fe trinitaria constituye la estructura fundamental y el compendio del testimonio neotestamentario, del que depende por entero la fe en el Dios de Jesucristo*.

La dinámica básica del acontecimiento revelador neotestamentario consiste en que Jesús no solo revela a Dios como Padre a través de sus palabras y hechos, sino en su vida entera y en su persona. Esto acontece en la medida en que Jesús revela a Dios como Padre suyo de un modo del todo singular e intransferible, mientras que nosotros únicamente a través de él nos convertimos en hijos e hijas de este Padre [38]. Por

consiguiente, en la relación singular e intransferible de Jesús con el *abbá*, Dios es revelado de modo escatológico-definitivo como Padre. En el carácter escatológico de esta revelación se manifiesta indirectamente que Dios es desde toda la eternidad el Dios y Padre de Jesucristo, o sea, que Jesús, como Hijo de Dios, forma parte del ser eterno de Dios. *Así, las afirmaciones neotestamentarias sobre la filiación divina de Jesús son explicitaciones legítimas y necesarias de su relación con el* abbá. En la relación de Jesús con el *abbá* se nos revela y posibilita al mismo tiempo nuestra propia filiación divina. Según la predicación de Jesús, ello acontece en virtud de la fe. Para quien cree –y esto quiere decir: para quien con Jesús y en nombre de Jesús confía por completo en Dios– todo es posible (cf. Mc 9,23); quien cree participa de la omnipotencia de Dios (cf. Mc 10,27). En los evangelios sinópticos, esta participación en el poder (*dýnamis*) de Dios no tiene aún un nombre definido. Únicamente después de la Pascua se atribuyen a la acción del *pneûma* la incorporación del creyente a la relación de Jesús con el Padre y la participación en el poder de este. A partir de ese momento se afirma que en el *pneûma* somos hijos e hijas de Dios Padre. *Esta interpretación pneumatológica se funda, al igual que la cristológica, en el acontecimiento de la revelación*.

La *explicitación trinitaria* del acontecimiento de la revelación está presente en todas las tradiciones neotestamentarias importantes. Aparece ya en la *tradición sinóptica*, significativamente al comienzo mismo de los evangelios sinópticos: en los relatos sobre el bautismo de Jesús. Marcos coloca programáticamente el bautismo de Jesús [39] al inicio de su evangelio; representa un verdadero sumario de todo el evangelio (cf. Mc 1,9-11; véase también Mt 3,13-17; Lc 3,21s). La perícopa bautismal posee una inequívoca estructura trinitaria: la voz del cielo revela a Jesús como el Hijo amado, mientras el Espíritu desciende sobre él en forma de paloma (cf. Mc 1,10s par). Conforme al relato lucano de la exclamación de júbilo, en la cima de su actividad pública Jesús, lleno del Espíritu Santo, alaba al «Padre, Señor del cielo y de la tierra», al que nadie conoce «salvo el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar» (cf. Lc 10,21s; véase también Mt 11,25-27). También la predicación apostólica tiene, a tenor de la presentación de los Hechos de los Apóstoles, un origen trinitario: Dios resucita y eleva a Jesús; y este, después de recibir del Padre el Espíritu Santo prometido, lo derrama sobre los creyentes (cf. Hch 2,32s). Por último, el protomártir Esteban, lleno del Espíritu Santo, alza la mirada al cielo, ve la gloria de Dios y a Jesús sentado a la derecha del Padre (cf. Hch 7,55s).

El más importante testimonio trinitario de la tradición sinóptica, más aún, de todo el Nuevo Testamento lo constituye sin duda el *mandato bautismal* de Mt 28,19: «Id a hacer discípulos entre todos los pueblos, bautizadlos consagrándoselos al Padre y al Hijo

y al Espíritu Santo» [40]. Aunque no contiene aún una reflexión trinitaria en el sentido posterior de la expresión, esto es, una reflexión sobre la unidad y la trinidad en Dios, este texto ofrece no obstante una clara base para ello, pues coloca al Padre, al Hijo y al Espíritu en el mismo plano y «en pie de igualdad». Hoy existe un acuerdo bastante mayoritario según el cual esta afirmación no constituye un dicho de Jesús en sentido histórico; antes bien, es tenida por una síntesis del desarrollo y la praxis de la primitiva Iglesia, guiados por el Espíritu de Jesucristo y, en este sentido, autorizados por Jesús. Lo dicho hasta ahora también muestra, pues, que este texto no representa ninguna innovación, sino que recapitula la estructura trinitaria básica de la tradición sinóptica. Tal síntesis hace al mismo tiempo patente que la confesión de fe trinitaria no es solo una reflexión y especulación teórica. Expresa resumidamente la totalidad del acontecimiento salvífico, que en el bautismo es aplicado a nuestra persona. *En consecuencia, el bautismo, o sea, el suceso que fundamenta nuestra condición cristiana, es el* Sitz im Leben [*lugar vital*] *de la confesión de fe trinitaria*. Con ello, la confesión de fe trinitaria expresa la realidad de la que tanto la Iglesia como todo cristiano individual viven y por la que tienen que vivir. Por eso, la confesión de fe trinitaria es *la* fórmula abreviada de la fe cristiana. De ahí que el mandato bautismal se convirtiera con razón en el más importante fundamento del desarrollo dogmático y teológico de la doctrina trinitaria de la Iglesia.

La posterior doctrina de la Trinidad no se apoya solo en la tradición sinóptica. También *las cartas paulinas* están llenas de fórmulas trinitarias. La estructura trinitaria se encuentra ya, a grandes rasgos, en la antigua cristología de los dos estadios de Rom 1,3s: Jesucristo es constituido por el Padre a través del Espíritu de la santidad como Hijo de Dios revestido de poder. En Gál 4,4-6 aparece luego toda una síntesis del mensaje cristiano de salvación: «Pero cuando se cumplió el plazo, envió Dios a su Hijo… para que recibiéramos la condición de hijos. Y como sois hijos, Dios infundió en vuestro corazón el Espíritu de su Hijo, que clama: ¡*Abbá*, Padre!» (cf. Rom 8,3s.14-16). Pero no solo la acción singular de Dios en la historia de la salvación está trinitariamente estructurada, sino también su acción permanente en la Iglesia. Exponiendo la unidad y la diversidad de los carismas en la Iglesia escribe Pablo: «Existen carismas diversos, pero un mismo Espíritu; existen ministerios diversos, pero un mismo Señor; existen actividades diversas, pero un mismo Dios que ejecuta todo en todos» (1 Cor 12,4-6). Así, nada tiene de sorprendente que Pablo vuelva a utilizar fórmulas trinitarias cuando recapitula de modo doxológico la totalidad de la realidad salvífica. La más importante es la fórmula litúrgica con la que concluye 2 Corintios: «La gracia del Señor Jesucristo, el amor de Dios y la comunión del Espíritu Santo esté todos vosotros» (2 Cor 13,13). Así pues, siempre que pretende expresar la plenitud del acontecimiento de salvación y de la realidad salvífica, Pablo recurre a formulaciones trinitarias.

Las cartas deuteropaulinas hacen suya la estructura trinitaria de las epístolas paulinas. En el prólogo de la Carta a los Efesios, tal estructura se despliega en una

exposición hímnica del plan divino de salvación. Se habla de la obra del Padre, que todo lo ha predeterminado de antemano (cf. Ef 1,3-11); de la obra del Hijo, en la que se consumó la plenitud de los tiempos (cf. 1,5-13); y de la obra del Espíritu Santo, que nos ha sido dado como sello y prenda de la salvación escatológica (cf. 1,13s; véase además 1 Pe 1,2; Heb 9,14). Esta estructura trinitaria es aplicada asimismo a la Iglesia. En Ef 4,4-6 se fundamenta trinitariamente la unidad de la Iglesia: «Uno es el cuerpo, uno el Espíritu… uno el Señor, una la fe, uno el bautismo, uno Dios, Padre de todos». La Iglesia es, por consiguiente, «el pueblo unido en virtud de la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» (Cipriano).

En *la tradición joánica* del Nuevo Testamento se encuentran ya los inicios de la reflexión trinitaria. La primera mitad del Evangelio de Juan (caps. 1–12) trata en el fondo de un único tema: la relación del Hijo con el Padre; en cambio, el discurso joánico de despedida de la segunda parte (caps. 14–17) trata del envío del otro valedor (cf. 14,16), de su procedencia del Padre (cf. 15,26), de su envío por Jesucristo (cf. 16,7) y de su tarea de actualizar rememorativamente la obra de este (cf. 14,26; 15,26; 16,13s). En Jn 14,26 se explicita claramente el nexo trinitario de ambas afirmaciones: «El Valedor, el Espíritu Santo que enviará el Padre en mi nombre, os lo enseñará todo y os recordará todo lo que yo os dije» (cf. además 15,26). El punto cimero lo constituye la llamada *oración sacerdotal* de Jesús [41].

El *leitmotiv* se expresa ya en el primer verso: la *dóxa*, la gloria del Padre y del Hijo. En ella está incluida la salvación o, como dice Juan, la vida. Esta, a su vez, consiste en conocer al único Dios verdadero y a Jesucristo, enviado por el Padre (cf. 17,3). En Juan, «conocer» no designa un mero proceso intelectual; el verdadero conocimiento incluye el reconocimiento de la soberanía y del reinado de Dios, la glorificación de Dios. Quien conoce a Dios como Dios y lo reconoce y glorifica como tal está en la luz; ese ha encontrado la vida y la luz que resplandece en toda realidad (cf. Jn 1,4). *Así pues, la doxología es al mismo tiempo soteriología*.

Este tema es desarrollado en detalle. La *glorificación del Padre por el Hijo* acontece en la medida en que este lleva a término la obra de aquel (cf. 17,4), en la medida en que revela su nombre a los seres humanos (cf. 17,6), conduciéndolos a la fe (cf. 17,8) y santificándolos en la verdad (cf. 17,17.19). En paralelo a la glorificación por medio de la santificación en la verdad acontece la comunicación de vida. El Padre tiene esta vida en sí; ha concedido también al Hijo tener la vida en sí (cf. 5,26) y comunicársela gratuitamente a los seres humanos (cf. 17,2). Esta vida consiste en conocer que Jesucristo es la vida, porque es vida de vida, Dios de Dios, luz de luz (cf. 17,7). Por consiguiente, la vida radica en el conocimiento de la gloria que Jesús poseía junto al Padre antes de que el mundo existiese (cf. 17,5). «Que [los que me confiaste] contemplen mi gloria, la que me diste, porque me amaste antes de la creación del mundo» (17,24). Quien reconoce esto participa de este amor eterno (cf. 17,23.26), de la gloria del Padre y del Hijo (cf. 17,22). El conocimiento y la confesión de la eterna

filiación divina de Jesús significan comunión con él y, a través de él, con Dios (cf. 17,21-24).

La glorificación del Padre por el Hijo persigue, pues, la *participación de los discípulos en esta glorificación y en la vida eterna*. Así, la oración de Jesús se convierte en su segunda parte en súplica; y la doxología, en epíclesis. Se trata de la perseverancia en la verdad (cf. 17,11) y de la permanencia en la unidad de los discípulos entre sí y de todos ellos con Jesús y, a través de este, con Dios (cf. 17,21-24). Esta oración de Jesús por sus discípulos es, en el fondo, una *petición del envío del otro Paráclito*, del Espíritu (cf. 14,16). Se trata, en efecto, del Espíritu de la verdad (cf. 14,17), que debe introducirnos en toda verdad (cf. 16,13). Y esto lo hace en tanto en cuanto glorifica a Jesús (cf. 16,14) y da testimonio de él. No toma de lo suyo, sino de lo que Jesús es, así como de lo que el Padre es (cf. 16,14s; véase también 14,26). Así pues, merced al Espíritu, la unidad del Padre y del Hijo se transforma en unidad de los creyentes entre sí. A través del Espíritu, los creyentes son incorporados a la unidad, que es el rasgo distintivo de la esencia divina (cf. 10,38; 14,10s.20.23; 15,4s; 17,21-26).

Por consiguiente, la unidad entre el Padre y el Hijo se convierte mediante el Espíritu en condición de posibilidad y fundamento vital de la unidad entre los creyentes, que, a su vez, debe repercutir en el mundo a modo de signo (cf. 17,21). La revelación del amor eterno deviene congregación bajo un único pastor del rebaño antes disperso (cf. 10,16). Según esto, la unidad, la paz y la vida del mundo acontecen a través de la revelación de la gloria del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. *La doxología trinitaria es la soteriología del mundo*.

1 Juan contiene diversas cláusulas trinitarias (cf. 1 Jn 4,2; 5,6-8). Entre ellas se cuenta la llamada *comma johanneum*: «Tres son los testigos en el cielo: el Padre, el Verbo y el Espíritu Santo, y los tres concuerdan» (5,7s). Sin embargo, esta fórmula trinitaria se considera hoy generalmente un añadido posterior [42]. El texto más importante es la afirmación recapituladora: «Dios es amor» (1 Jn 4,8.16). Con ella se quiere decir en primer lugar que, en el acontecimiento de la revelación, Dios se ha manifestado a través de Jesucristo como amor. Pero dicho acontecimiento de la revelación consiste justamente en hacer patente la comunión eterna de amor, vida y recíproca glorificación que existe entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, a fin de incorporar a esa comunión de vida y amor a los discípulos y, a través de ellos, a la humanidad entera. *La afirmación revelada: «Dios es verdad», es, por consiguiente, una afirmación ontológica y, al mismo tiempo, una afirmación soteriológica*. Solo porque él mismo es amor, puede Dios revelarse y comunicarse como amor. La unidad de la Iglesia y el mundo tiene, al igual que la paz y la reconciliación de la humanidad, su fundamento último y su condición de posibilidad última en el reconocimiento de la gloria de Dios en el amor del Padre, el Hijo y el Espíritu. En esta síntesis del mensaje neotestamentario se tienden ya los cimientos para el posterior desarrollo especulativo, que no busca sino comprender la

confesión de fe trinitaria de la Escritura desde sus más profundas raíces y desde del contexto global de la realidad salvífica toda.

Así, el mensaje neotestamentario no se revela como trinitario solamente en algunas de sus afirmaciones, sino también en su estructura fundamental. Con esta aseveración contradecimos la tesis de O. Cullmann de que la estructura básica de la confesión neotestamentaria de fe es puramente cristológica, de suerte que «la transformación de las fórmulas cristológicas en fórmulas trimembres terminó falseando, a pesar de todo, la interpretación de la esencia del cristianismo» [43]. Esta tesis resulta improbable ya solo por el hecho de que la revelación neotestamentaria presupone y realiza, sobrepujándola, la revelación veterotestamentaria. Por eso, el Nuevo Testamento no solamente conoce, como sostiene O. Cullmann, el camino de Jesucristo hacia el Padre, sino que la fe en Jesucristo se apoya, a su vez, en el testimonio del Padre (cf. Mt 3,17; 17,5; Jn 5,37s). En Jesucristo se cree porque el Padre lo ha resucitado de entre los muertos y lo ha establecido como *kýrios*. Por otra parte, el acontecimiento salvífico de Jesucristo incluye el envío del Espíritu Santo. La confesión de fe en Jesús como el Señor únicamente es posible en el Espíritu Santo (cf. 1 Cor 12,5s), y de su realidad solo somos hechos partícipes en el Espíritu. Así, la confesión de fe cristológica no resulta viable más que como confesión de fe trinitaria. *La fe cristiana y el ser cristiano dependen por entero de la confesión de fe trinitaria*.

El credo trinitario como regla de la fe

La primitiva Iglesia posapostólica era plenamente consciente de la estructura trinitaria de la realidad salvífica cristiana [44]. Esto está atestiguado con claridad tanto en los escritos de Ignacio de Antioquía [45] como en 1 Clemente [46]. El apologeta Atenágoras escribe hacia 175 que a los cristianos les guía únicamente el anhelo de conocer «cuál es la unidad del Hijo con el Padre y cuál la comunión del Padre con el Hijo, qué es el Espíritu y en qué consiste tanto la unión de tales realidades como la distinción de lo así unido, o sea, del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo» [47]. De este modo se anticipan en el fondo todas las cuestiones de la posterior doctrina trinitaria. Así, ya Teófilo de Antioquía y Tertuliano emplean el decisivo término *trias* o *trinitas* [48]. Sin embargo, sería de todo punto erróneo ver ahí una decadencia iniciada inmediatamente después del Nuevo Testamento a causa de la rápida infiltración de la especulación helenística. No fue el gusto por la especulación teórica, sino la praxis vivida de la Iglesia, sobre todo el bautismo y la eucaristía, el ámbito en el que adquirió vigor la confesión de fe trinitaria.

El más importante Sitz im Leben [*lugar vital*] *de la confesión de fe trinitaria fue el bautismo*. Tanto la Didajé [49] como Justino [50] dan testimonio de la profesión trinitaria de fe que se realizaba en el bautismo. A partir de ahí cobró forma ya en el

último tercio del siglo II la estructura básica del posterior símbolo de la fe [51]. Ireneo, quien también conoce el credo trinitario que se proclamaba en el bautismo [52], menciona ya los tres principales artículos de la fe: Dios Padre, el Creador del universo; la Palabra de Dios, el Hijo de Dios, que trajo la comunión y la paz con Dios; y el Espíritu de Dios, que recrea a los seres humanos para Dios [53]. En Hipólito de Roma encontramos el posterior símbolo trimembre en forma de tres preguntas bautismales [54]. Tertuliano sabe, en el más puro espíritu paulino, que la Iglesia se funda en la profesión de fe trinitaria: «Quoniam ubi tres, id est pater et filius et spiritus sanctus, ibi ecclesia quae trium corpus est» (Ya que donde están los tres, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, allí está la Iglesia, que es el cuerpo de los tres) [55]. Cipriano dirá lo mismo un siglo más tarde [56], y el concilio Vaticano II le sigue en su definición trinitaria de la Iglesia: la Iglesia es «el pueblo unido por la unidad del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo» [57]. Por último, Hilario de Potiers [58] y Agustín [59] saben que en el mandato bautismal se expresa por completo el misterio de la Trinidad.

Junto al bautismo, el Sitz im Leben *de la confesión trinitaria de fe es sobre todo la eucaristía*. Esto vale en especial para el Oriente cristiano, donde la profesión bautismal de fe no desempeñó el mismo papel que en Occidente. Mientras que la plegaria eucarística recogida en la *Didajé* aún no menciona de forma expresa al Espíritu Santo [60], la transmitida por Justino está ya trinitariamente estructurada [61]. Otro tanto cabe afirmar de la plegaria eucarística de la *Tradición apostólica* de Hipólito. En esta se dice: «Gracias te damos, oh Dios, por medio de tu amado Hijo Jesucristo, a quien nos enviaste en estos últimos tiempos como salvador y redentor… Y por obra del Espíritu Santo... se reveló como tu Hijo…». La plegaria eucarística concluye con una doxología al Padre en el Espíritu Santo «por medio de tu Hijo Jesucristo» [62]. Esta misma estructura trinitaria puede constatarse en las epíclesis, las oraciones colecta y las doxologías. Se dirigen al Padre a través del Hijo Jesucristo en el Espíritu Santo [63]. Más tarde, cuando los arrianos pretendieron deducir de esta forma de plegaria la subordinación del Hijo y los pneumatómacos la del Espíritu, surgieron las fórmulas paratácticas: «Gloria al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo» [64]. La obra de Basilio *El Espíritu Santo* está sostenida por completo por la reflexión sobre la doxología litúrgica y el significado de las preposiciones en ella utilizadas: «por», «en», «desde» y «con». En consecuencia, la primitiva doctrina trinitaria se entiende a sí misma no como un lujo de la especulación privada, sino como liturgia y doxología reflexionada.

Sobre esta base de la fe vivida y orada se formó en Ireneo y Tertuliano la *regla de la fe o de la verdad* (*kanōn tês písteōs/alētheías*, *regula fidei/veritatis*). No coincide

con el símbolo bautismal; más bien presenta este símbolo interpretado desde una perspectiva antignóstica. Tampoco se trata de una regla para la fe, sino de la regla que la propia fe anunciada en la Iglesia es. Denota la pauta tal como viene dada en la fe de la Iglesia o en la verdad de la fe, la normatividad de la verdad atestiguada en la predicación eclesial. De ahí que en la regla de la fe no encontremos, como tampoco en los símbolos y dogmas, fórmulas aisladas, sino una síntesis concisa y normativa del conjunto de la fe eclesial recibida de los apóstoles. Tanto más importante resulta entonces el hecho de que estas síntesis tuvieran carácter enteramente trinitario [65]. Constituyen la base de la doctrina trinitaria de los primitivos pensadores cristianos ya mencionados, pero también, algo más tarde, de teólogos tan «especulativos» como Orígenes [66] y Agustín [67]. Esto significa que los teólogos veteroeclesiales no pretendían exponer en la doctrina de la Trinidad sus reflexiones y especulaciones privadas, sino la fe común y pública de la Iglesia, vinculante para todos, defendiéndola frente a negaciones e interpretaciones erróneas y, sobre todo, explicándola con el fin de propiciar la intelección más profunda de dicha fe y el crecimiento en el amor. *Con ello, la doctrina trinitaria de la Iglesia primitiva es «la» regla de la fe y, en cuanto tal, la interpretación normativa de la verdad cristiana. Representa la interpretación de la Escritura determinante en la Iglesia. Es la suma de la fe cristiana.*

3. Evolución teológica y dogmática

A diferencia de la profesión trinitaria de fe, la doctrina trinitaria solamente aparece allí donde, además de que el Padre, el Hijo y el Espíritu son confesados en su idéntica y común dignidad divina, se llevan a cabo reflexiones sobre la relación entre la fe en un Dios único y la trinidad de personas, así como sobre la relación existente entre el Padre, el Hijo y el Espíritu. Mientras que la confesión de fe dice de modo asertorio aquello de lo que en los documentos de la revelación se ofrece testimonio narrativo, la doctrina trinitaria procede especulativamente. Pone las distintas afirmaciones del credo en una relación especular (de *speculum*, «espejo») entre sí; en la medida en que unas se reflejan en otras, se hace patente que entre ellas existe una correspondencia recíproca y una relación intrínseca (*nexus mysteriorum*), por lo que constituyen un sistema estructural, una totalidad estructural (*hierarchia veritatum*). Así pues, la doctrina de la Trinidad busca conciliar entre sí las afirmaciones trinitarias de la Escritura y la tradición, poniendo de manifiesto su coherencia y su lógica inmanentes y demostrando de ese modo que son verosímiles para la fe.

Las primeras tentativas de una reflexión teológica sobre la confesión de fe trinitaria de la Iglesia se encuentran en el *judeocristianismo*. Sin embargo, lo que sabemos al respecto es muy fragmentario, porque las tradiciones pertinentes no encontraron continuidad, es más, fueron deliberadamente reprimidas [68]. Fundamentales para la doctrina trinitaria del judeocristianismo eran, al parecer, ciertas ideas apocalípticas y rabínicas sobre dos figuras angelicales que, a modo de testigos o paráclitos, flaquean a derecha e izquierda el trono de Dios. Puntos de partida para estas nociones eran el relato de los tres varones o ángeles que visitan a Abrahán (cf. Gn 18) y, sobre todo, la visión de los serafines en Is 6,1-3 [69]. Pero ya pronto se evidenció que esta doctrina trinitaria angelical no era capaz de expresar la dignidad divina de Jesús y del Espíritu, sino que más bien llevaba a una concepción subordinacionista, como de hecho ocurrió más tarde en el judeocristianismo de índole ya herética, el llamado ebionismo [70]. Por eso, la especulación sobre el Logos, surgida en el temprano *cristianismo helenista*, puede ser entendida como un intento de «desapocaliptización» de la idea trinitaria [71]. Sin embargo, tampoco los apologetas, que fueron los primeros en emprender este camino, consiguieron eludir el peligro del subordinacionismo. El Logos fue entendido en gran medida como un segundo Dios (*deúteros theós*); y el Espíritu, como un servidor (*hyperétēs*) del Logos. Así pues, a la reducción judaizante le siguió al principio la reducción helenizante, en la que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo fueron insertados en una suerte de esquema jerárquicamente descendente [72].

La verdadera clarificación teológica de la doctrina trinitaria [73] se produjo en el

ámbito helenístico *en dos fases*: en la polémica con el gnosticismo en el siglo III y en la polémica con la filosofía helenística, que radicalizó los planteamientos de los apologetas y penetró en la Iglesia en el siglo IV con Arrio. Esta división es, por supuesto, en cierto modo esquemática, porque entre ambas polémicas existen múltiples intersecciones, como se observa sobre todo en la figura de uno de los más importantes teólogos de la Iglesia antigua: Orígenes.

La *primera fase* de desarrollo de la doctrina trinitaria aconteció en la confrontación con el gnosticismo. El *gnosticismo* [74] –un concepto genérico que designa una mentalidad compleja y de múltiples rostros, cuyo origen y esencia no están todavía totalmente dilucidados– nace de la decadencia del antiguo pensamiento sobre el cosmos. El hombre de la antigüedad tardía ya no experimentaba el mundo como cosmos; antes bien, se experimentaba a sí mismo como alienado en el mundo y alienado del mundo. Lo divino se convirtió a causa de ello en lo totalmente otro, en un Absoluto incomprensible e inefable [75]. El problema de la mediación entre Dios y el mundo que de ahí deriva lo resolvieron los gnósticos recurriendo al concepto de emanación (*apórroia*; *probolḗ*), fundamental para ellos. Se trata de un fluir escalonadamente descendente y menguante que parte del origen primero obedeciendo a una necesidad interna de este [76]. Con ayuda de tales especulaciones, los gnósticos creían poder alcanzar un saber superior sobre el cristianismo. El dualismo gnóstico de Dios y mundo era, sin embargo, tan inaceptable para la fe cristiana en la creación como el intento de salvar tal dualismo por medio de toda clase de seres intermedios, lo que hace que la diferencia entre Dios y el mundo vuelva a difuminarse. Así, en la polémica con la gnosis estaba en juego para el incipiente cristianismo el fundamento y la esencia de lo cristiano: tanto la imagen de Dios como la recta concepción del mundo. En esta confrontación, la fe cristiana se jugaba su ser o no ser.

El personaje decisivo en esta lucha fue *Ireneo de Lyon*. Para Ireneo, la «verdadera gnosis» es la doctrina apostólica y el antiguo edificio doctrinal de la Iglesia «para el mundo entero» [77]. Por eso, al gnosticismo le contrapone la regla de la fe, la fe apostólica, atestiguada en la Iglesia, en un Dios Padre omnipotente, creador del cielo y de la tierra, en Jesucristo, el Hijo de Dios, y en el Espíritu Santo [78]. Según Ireneo, nadie sabe nada sobre la emanación; no es lícito querer expresar lo inefable y, como apunta sarcásticamente, hablar de ello como si uno hubiera asistido cual comadrona al nacimiento del Hijo [79]. Sin embargo, Ireneo no se queda en este recordatorio de las limitaciones del conocimiento, sino que da inicio a la confrontación intelectual en tanto en cuanto muestra la contradicción interna de la doctrina gnóstica de la emanación: lo que brota del origen no puede ser absolutamente ajeno a este. Si ya en el caso del hombre el entendimiento queda en él, con tanta más razón ocurrirá otro tanto en Dios, que es todo entendimiento [80]. Con ello se vislumbra una comprensión de la emanación que no

implica disminución de ser ni escalonamiento alguno, sino que incluye una relación de origen en el mismo plano. El punto crucial de esta corrección radica en que Ireneo contrapone a la concepción materialista de lo divino propia de los gnósticos una concepción de Dios como puro espíritu. La doctrina gnóstica de la emanación presupone, en efecto, una suerte de divisibilidad y, por ende, una comprensión cuantitativo-material de lo divino. Entendiendo, en cambio, a Dios como espíritu puro, Ireneo salvaguarda la unidad y la simplicidad de Dios, que excluye toda partición.

El hecho de que Ireneo tienda los cimientos para una emanación en uno y el mismo plano de ser, esto es, para la posterior doctrina de la Trinidad, guarda relación con la orientación histórico-salvífica de su pensamiento. Pues en Ireneo la unidad de Dios fundamenta, contra toda separación dualista de creación y redención, la unidad del plan divino de salvación, sobre todo la unidad de creación y redención que se recapitula y «afirma» en la unión de humanidad y divinidad en Jesucristo (*anakephalaíōsis*) [81]. La tesis fundamental de Ireneo reza: el Dios que actúa en el orden de la creación y en el orden de la redención es uno y el mismo [82]. Con ello, Ireneo no solo defiende la dignidad de la creación contra su denigración por los gnósticos, sino también el sentido de la redención: «Pues la Palabra de Dios se hizo hombre y el Hijo de Dios se hizo hijo del hombre, a fin que el hombre acogiera en sí la palabra y, adoptado, deviniera hijo de Dios él mismo» [83]. El sentido soteriológico de la encarnación, por su parte, requiere de nuevo la eternidad del Hijo y del Espíritu [84]. Son, como si dijéramos, las dos manos con las que Dios cuenta para la ejecución de su plan salvífico [85]. La unidad de Dios fundamenta, por consiguiente, la unidad del orden de la salvación; y este, a su vez, presupone la consustancialidad del Hijo con el Padre. En esta genial visión de Ireneo, la Trinidad económica y la Trinidad inmanente forman una unidad.

La magnífica visión de Ireneo requirió posteriormente varias precisiones conceptuales. Fueron sobre todo dos teólogos de comienzos del siglo III los que se consagraron a esta tarea: Tertuliano fundamentó para Occidente una doctrina trinitaria específicamente cristiana, y Orígenes hizo lo propio para Oriente. Es evidente que tales obras pioneras nunca se llevan a cabo sin imprecisiones en la expresión y ambigüedades en el contenido. Así y todo, tendieron una base sobre la que las generaciones subsiguientes pudieron seguir construyendo.

Tertuliano se consideraba a sí mismo un hombre de Iglesia que, al igual que Ireneo, tenía la *regula fidei*, esto es, la fe transmitida en la Iglesia desde el principio, como fundamento y norma de su pensamiento [86]. Con ello estaba clara la diferencia decisiva respecto de la gnosis. Partiendo del fundamento seguro de la confesión eclesial de fe, no tuvo problemas para asumir críticamente la idea de emanación, excluyendo toda separación de lo emanado con respecto a su origen [87] y asociando la idea de emanación con la idea de la *unitas substantiae* (unidad de sustancia), al principio extraña

para él [88]. La consecuencia de esta argumentación fue que la Trinidad no podía asumir ya la función cósmica que tenía para los gnósticos, con lo cual se despejó el camino para una doctrina inmanente de la Trinidad, que, al igual que en el caso de Ireneo, respondía a una motivación soteriológica. La humanidad de Cristo, en efecto, solo puede ser *sacramentum humanae salutis* (sacramento de la salvación humana) si Dios mismo se hace hombre [89]. La doctrina de la Trinidad de Tertuliano salvaguarda de este modo tanto la *monarchía* del Padre, del que todo procede, como la *oikonomía* [90], es decir, el orden concreto de esta *monarchía*, en virtud de la cual el Padre permite al Hijo participar de su reinado y lo ejerce a través de él [91]. Tertuliano está así en condiciones de garantizar la unidad en Dios, poniendo de relieve no obstante la diferencia intradivina. En ello se diferencia Tertuliano de los modalistas, de entre los cuales polemiza sobre todo con Práxeas. Los modalistas entienden al Hijo y al Espíritu únicamente como modos de manifestación del Padre, olvidando que el Padre solo es Padre en relación con el Hijo, y viceversa [92]. Así, de la *unitas in trinitatem* (la unidad en la trinidad) hay que afirmar que los tres se diferencian «non statu sed gradu, nec substantia sed forma, non potestate sed specie» (no en condición sino en grado, no en sustancia sino en forma, no en poder sino en aspecto) [93]. No se trata –en sentido antignóstico– de una separación, sino –en sentido antimodalista– de una distinción de personas, no de sustancias [94]. Tertuliano formula con insuperable precisión: «tres unum sunt, non unus» [95]. Con ello, Tertuliano, a pesar de usar aún algunas expresiones de resonancias subordinacionistas [96], creó un nuevo lenguaje teológico y tendió con él las bases de una doctrina trinitaria específicamente cristiana.

Las clarificaciones de Tertuliano tuvieron una influencia determinante ante todo en la doctrina trinitaria occidental, que de este modo quedó fijada en sus rasgos esenciales ya relativamente pronto. La influencia es perceptible en especial en la *disputa de los dos Dionisios*. Dionisio, obispo de Roma, en una carta escrita en el año 262 a su tocayo Dionisio, obispo de Alejandría [97], critica tanto el (supuesto) triteísmo de su homólogo alejandrino como el modalismo de los sabelianos. Afirma que no se debe diluir la unidad divina en tres divinidades totalmente separadas (triteísmo) ni tampoco identificar al Padre con el Hijo (modalismo). Sin embargo, si uno se pregunta cómo es posible conjugar ambas cosas, no encuentra en él respuesta alguna a esta pregunta. Sea como fuere, resulta interesante que Dionisio de Roma, al igual que Tertuliano, no considere que la *monarchía* vaya asociada a la única sustancia divina, sino al Padre, con quien el Hijo está unido y en quien el Espíritu permanece y habita. El vínculo de unidad en la Trinidad no es el Espíritu, como más tarde afirmará Agustín, sino el Padre [98]. En Hilario volvemos a encontrar en el Occidente latino una concepción análoga casi un siglo

más tarde [99]. Con ello queda planteada en el Occidente latino una concepción trinitaria que se corresponde en gran medida con la preocupación del Oriente cristiano de salvaguardar la monarquía del Padre. Sin embargo, ya aquí estalla un conflicto entre Oriente y Occidente. Pues Dionisio de Alejandría es discípulo de Orígenes y, en esa misma medida, representante del pensamiento oriental. ¿Dónde radica la diferencia?

La figura determinante del Oriente cristiano fue *Orígenes*. Al igual que Ireneo y Tertuliano, no se entendía a sí mismo principalmente como filósofo, sino como un teólogo bíblico para el que Jesucristo es la verdad; más en concreto, se entendía a sí mismo como un teólogo eclesial para el que la *ecclesiastica praedicatio* constituía la pauta que se había de seguir en la exégesis de la Escritura [100]. Con ello quedaban claramente trazados los límites frente a la gnosis, pero también frente a la especulación meramente filosófica, frente al platonismo. A pesar de ello, Orígenes profundiza más que Ireneo y Tertuliano en las especulaciones gnósticas y filosóficas, a fin de elaborar, en confrontación con ellas, por primera vez una visión cristiana global de la realidad. A juicio de Orígenes, quien en esto coincide con la filosofía platónica, la diferencia fundamental con el gnosticismo radica en la comprensión puramente espiritual de Dios [101]. Por eso, Orígenes se considera obligado a rechazar, por su contenido materialista, el concepto de emanación, que afirma la divisibilidad de lo divino [102]. En consecuencia, Orígenes tiene que buscar otro camino para hacer derivar la realidad toda de Dios, quien –en un sentido del todo platónico– es unidad (*monás*) y unicidad (*henás*) [103] y está, por ende, más allá del espíritu y la esencia [104].

Formalmente, Orígenes recorre el mismo camino que el gnosticismo: la multiplicidad de la realidad es resultado de la caída escalonada desde la unidad trascendente, a la que termina regresando [105]. Aquí podemos dejar a un lado la cuestión de si –y en caso de respuesta afirmativa, en qué medida– Orígenes admitió al hilo de ello la existencia de diversos ciclos cósmicos sucesivos [106]. Más importante es la manera en que, a pesar de asumirlo formalmente, corrige materialmente el esquema gnóstico con toda determinación: por una parte, entiende la realidad como creación libre de Dios [107], que permanece bajo la providencia divina; por otra, atribuye todo el desarrollo a la libre decisión de la voluntad, convirtiendo con ello la libertad en *vehiculum* del proceso cósmico [108]; y, por último, somete todo al final al juicio divino [109]. Con ello, el entero sistema de Orígenes adquiere un carácter voluntarista o, como diríamos hoy, histórico, profundamente contrapuesto al naturalismo de la idea gnóstica de emanación [110].

Esta visión global de la realidad, según la cual todo procede de Dios y a él regresa, tiene en Orígenes presupuestos trinitarios. Pues tanto la salida como el retorno acontecen a través de Jesucristo en el Espíritu Santo. En primer lugar, Dios crea y guía el mundo por medio de su Hijo [111]. Este procede eternamente de Dios, pero no de forma

«materialista», por generación, como en la gnosis, sino de manera espiritual, como producción mediante la voluntad y, más en concreto, mediante el amor [112]. Para Orígenes, al igual que ya para Tertuliano, también es importante la comparación con la relación existente entre la luz y su reflejo [113]. Pese a algunas fórmulas de resonancias subordinacionistas, Orígenes desea afirmar con ello la consustancialdad del Hijo con el Padre [114]. Dado que el Hijo procede de la libertad en el amor y, como tal, es esbozo y modelo del mundo [115], a través de él Dios gobierna el mundo sin violencia ni coacción; antes bien, el mundo está orientado de antemano a la libertad [116]. Para nosotros, el Logos es la imagen del Padre [117] y el camino hacia el conocimiento del Padre [118]. Sin embargo, al Hijo solamente podemos comprenderlo con ayuda del Espíritu Santo [119]. Al igual que Dios actúa a través de Cristo en el Espíritu, nosotros regresamos en el Espíritu a través de Cristo al Padre. De esta suerte, a pesar de algunas afirmaciones ambiguas, también en Orígenes existe un interés soteriológico en que el Padre, el Hijo y el Espíritu no estén subordinados unos a otros en el orden del ser. Quien renace a la salvación necesita al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo y no puede recibir la salvación si la Trinidad no está completa [120]. Esta visión soteriológica y la espiritualidad y la mística en ella fundadas representan en Orígenes, quien en este punto va más allá de Ireneo, el fundamento de una visión global de la realidad. Aquí radica el carácter complejo y polifacético de esta genial síntesis.

Orígenes fue en su época un signo de contradicción y ha continuado siéndolo hasta la actualidad. Ya Epifanio, Jerónimo y Teófilo formularon graves acusaciones contra él. Un siglo después, algunas tesis que se tenían por origenistas fueron condenadas por el emperador Justiniano [121]. Todavía hoy resulta difícil determinar qué relación existe entre Orígenes y el origenismo condenado (en especial Evagrio Póntico); sigue siendo una cuestión controvertida entre los historiadores [122]. Parece seguro que la tendencia «origenista de izquierdas» llevó, a través de Luciano de Antioquía, a la herejía de *Arrio*, que –recién superadas las polémicas con la gnosis y las persecuciones imperiales– sumergió a la Iglesia en nuevos y graves conflictos. Solo en esta confusión y gracias a las clarificaciones que terminaron alcanzándose en ella devinieron fecundas para la Iglesia las geniales ideas de Orígenes.

A modo de resumen cabe afirmar: a pesar de todas las carencias e imprecisiones aún existentes, gracias a la obra de Ireneo, Tertuliano y Orígenes, la Iglesia desarrolló en confrontación con el gnosticismo una doctrina trinitaria propia, para la que la Trinidad económica y la Trinidad inmanente formaban una unidad indisoluble. Las tendencias subordinacionistas constatables tanto en Tertuliano como en Orígenes se deben en el fondo a una demasiado estrecha vinculación y a una deficiente distinción de ambas perspectivas. En consecuencia, la clara diferenciación entre el tiempo y la eternidad, entre el mundo y Dios, sería –tanto por la lógica interna de esta evolución como por los

desafíos externos– la tarea de la siguiente fase de desarrollo.

La *segunda fase* de desarrollo se caracteriza sobre todo por el nombre de *Arrio* y la *corriente arriana*. Bajo la influencia de la filosofía del platonismo medio, Arrio radicaliza las tendencias subordinacionistas de la tradición precedente. Construye un sistema en el que Dios y el mundo son radicalmente distintos y, para relacionarse, necesitan, por tanto, de la mediación del Logos entendido como ser intermedio [123]. Con ello, Arrio no se toma en último término en serio la diferencia radical entre Dios y el mundo que inicialmente ha afirmado, pues pasa por alto que entre el Creador y la criatura no puede existir ser intermedio alguno, sino tan solo una disyunción. Al igual que en la confrontación con el gnosticismo, lo que se dirimía en la confrontación con Arrio no era una cuestión concreta, y mucho menos una cuestión marginal, sino el conjunto de la visión cristiana de Dios y el mundo. Como puso de manifiesto sobre todo *Atanasio* [124], aquí estaba en juego la comprensión de la salvación. Pues en Arrio la doctrina cristiana de la salvación corre el peligro de convertirse en una especulación cosmológica, en la sabiduría mundana de una filosofía.

El resultado de la controversia arriana –en la que a la vez se discutió el resultado de la confrontación con el gnosticismo– y del desarrollo posterior fueron la definición del *concilio de Nicea (325)* sobre la consustancialidad (*homooúsios*) del Hijo con el Padre [125] y la definición del *concilio de Constantinopla (381)* sobre la igualdad de rango del Espíritu Santo con el Padre y el Hijo [126]. El *credo de Nicea* culmina en la afirmación de que el Hijo es consustancial al Padre. Sin embargo, el término *homooúsios* no tardó en revelarse como «el punto neurálgico del símbolo de Nicea, el dardo más hiriente clavado en el costado del arrianismo, y por eso mismo la señal de contradicción en torno a la cual se disputó aún durante más de medio siglo» [127]. Este vocablo presentaba varios inconvenientes: no era bíblico, sino de origen gnóstico; además, había sido condenado en un sentido distinto, no del todo aclarado, por un sínodo celebrado en Antioquía en el año 269 contra Pablo de Samosata; por último, tampoco su contenido resultaba del todo inequívoco. Lo que con él se pretendía decir es que el Hijo no es creado, sino engendrado; no pertenece al ámbito de las criaturas, sino que tiene su sitio junto a Dios. La pregunta, sin embargo, era: ¿qué significa exactamente *homooúsios*: de idéntica esencia que el Padre o de la esencia misma del Padre? El primer significado podía ser malinterpretado en sentido triteísta; el segundo, en sentido modalista. La respuesta a esta pregunta se desprende más bien del contexto en el que se usa el término. En efecto, el símbolo de Nicea parte de la confesión de fe en un solo Dios, el Padre, que, por esencia, no puede ser sino uno y único. De la misma esencia e hipóstasis del Padre (en Nicea ambos términos son empleados aún como sinónimos) es el Hijo, tan divino como el Padre. De ahí se sigue que también el Hijo posee la esencia divina, única e indivisible por naturaleza, propia del Padre. Por tanto, la consideración del tono global

del credo permite concluir que lo que se quiere afirmar es la unidad de esencia entre el Padre y el Hijo, no solo la identidad de esencia [128].

Para la doctrina trinitaria subyacente al *Nicaenum* e implícitamente contenida en él, esta interpretación del *homooúsios* significa lo siguiente:

1. El concilio no parte de manera monoteísta de la única esencia de Dios, para, solo a continuación, hablar trinitariamente del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo como tres modos en los que esta esencia única existe concretamente. Antes bien, el credo parte del Padre y lo entiende como «cima de la unidad», en la que el Hijo y el Espíritu Santo se entrelazan. Así pues, estamos ante una concepción genética de la divinidad, que brota del Padre y se derrama en el Hijo y el Espíritu Santo [129].

2. Es evidente que el concilio carece de recursos conceptuales para expresar de forma adecuada la unidad de esencia y la distinción de las personas. En este punto, Nicea apunta más allá de sí mismo. Las claras distinciones de Tertuliano únicamente lograron imponerse tras largos y dificultosos procesos de clarificación.

La dilucidación de esta cuestión aconteció en el medio siglo que transcurre entre Nicea (325) y Constantinopla (381). Los semiarrianos intentaron salvar la distinción entre el Padre y el Hijo, que, a su juicio, se difuminaba modalistamente a resultas del *homooúsios*, añadiendo una vocal a este término para convertirlo en *homoíousios* (o sea, semejante o parecido al Padre, pero no igual a él). Este compromiso resultaba insostenible, porque no hacía justicia a la intención profunda del *homooúsios*. Una solución se abrió camino cuando Atanasio, el gran paladín de la corriente nicena, llevó a cabo una cierta aproximación en el sínodo de Alejandría del año 362, aceptando la distinción entre tres hipóstasis y una sola esencia. Se distinguió así entre dos términos que en Nicea todavía habían sido utilizados como sinónimos [130].

La precisa clarificación conceptual de esta distinción fue obra de los tres padres capadocios (Basilio de Cesarea, Gregorio Nacianceno y Gregorio de Nisa). Para Basilio, influido aquí por la filosofía estoica, la esencia (*ousía*) es lo universal indeterminado. Así, por ejemplo, el concepto esencial «hombre» conviene a muchos hombres a un tiempo. En cambio, las hipóstasis (*hypostáseis*) son su realización concreta, individual. Se realizan a través de un conjunto de *idiṓmata*, esto es, de características particularizadoras. Tales *idiṓmata* no son entendidos, sin embargo, como accidentes, sino como rasgos constitutivos del ente concreto [131]. Lo distintivo del Padre es que no debe su existencia a ninguna otra causa; lo distintivo del Hijo, que ha sido engendrado por el Padre; y lo distintivo del Espíritu Santo, que es conocido después del Hijo y con el Hijo y recibe su sustancia del Padre [132].

Esta distinción encontró dificultades para ser aceptada en Occidente. Pues *hypóstasis* había sido vertido con frecuencia al latín por *substantia* [133]. Así, podía

parecer que, al hablar de tres hipóstasis, se estaba afirmando la existencia de tres sustancias divinas, lo que equivaldría al triteísmo de una doctrina de tres dioses. A la inversa, la distinción entre *natura y persona* propuesta por Tertuliano resultaba difícil de aceptar en Oriente, puesto que *persona* se traducía por *prósōpon*, lo que significaba «máscara» –es decir, un mero modo de manifestación– y hacía pensar, por tanto, en el modalismo. Por eso, Basilio advierte que es necesario confesar que la persona (*prósōpon*) existe como hipóstasis [134]. Una vez reconocido esto de manera generalizada, todas las grandes provincias eclesiásticas, a pesar de la divergente terminología, estaban ya de acuerdo en el fondo de la cuestión: Cesarea (Basilio), Alejandría (Atanasio), la Galia (Hilario) e Italia, en especial Roma (Dámaso). Con ello, después de una de las épocas más turbulentas de la historia de la Iglesia, se daban por fin las condiciones *sine qua non* para alcanzar una solución.

La solución la propuso el *concilio de Constantinopla (381)*, y su recepción se produjo en un sínodo romano presidido por el papa Dámaso (382) En su *tómos* doctrinal, Constantinopla dio expresión a la distinción entre la esencia una (*ousía*, *substantia*) y las tres hipóstasis perfectas (*hypostáseis*, *subsistentiae*) [135]. De ahí que fuera necesario abandonar la fórmula nicena de que el Hijo es de la esencia (*ousía*) del Padre [136]. El sínodo romano, en cambio, habla, como ya había hecho el papa Dámaso en su carta doctrinal del año 374 [137], de una *substantia* y tres *personae* [138]. Esta diferencia no es solo de índole terminológica. Mientras que el credo de Nicea y Constantinopla parte del Padre y luego confiesa que el Hijo y el Espíritu son de la misma esencia que aquel, Occidente sustituye esta concepción dinámica por una visión más estática, que parte de la única sustancia y afirma que subsiste en tres personas distintas. A la sazón, tales diferencias no eran entendidas, sin embargo, como motivo de división de las Iglesias. Ambas fórmulas expresan la posible diversidad y riqueza de las teologías sobre la base de la única fe común. La síntesis de los dos lenguajes y perspectivas diferentes en una única fórmula no se logró hasta el *quinto concilio ecuménico*, el segundo de *Constantinopla (553)*. Entretanto, el concepto de persona, al principio tan problemático para Oriente, fue dilucidado por Boecio y Leoncio de Bizancio [139]. Así, el concilio pudo emplear los conceptos de hipóstasis y persona como sinónimos y afirmar: «Si alguno no confiesa una sola naturaleza (*phýsis*, *natura*) o sustancia (*ousía*, *substantia*) del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, y una sola virtud y potestad, Trinidad consustancial (*homooúsios*, *consubstantialis*), una sola divinidad, adorada en tres hipóstasis (*hypostáseis*, *subsistentiae*) o personas (*prósōpa*, *personae*), sea anatema» [140]. El concilio añadió a esta estática y en extremo abstracta definición

teológico-técnica una afirmación más dinámica, histórico-salvífica: «Porque uno solo es Dios y Padre, de quien todo procede; y un solo Señor Jesucristo, por quien todo existe; y un solo Espíritu Santo, en quien todo existe» [141].

La comparación de ambas fórmulas pone de manifiesto el largo y laborioso camino recorrido por el desarrollo doctrinal desde la Biblia a la fórmula confesional dogmática «madura». En estas agitadas controversias no se trataba solo de inútiles sutilezas conceptuales. Lo que se perseguía era garantizar la mayor fidelidad posible en la interpretación de los datos bíblicos. Estos eran tan novedosos y singulares que revolucionaron todos los conceptos tradicionales del pensamiento. De ahí que en modo alguno bastara con aplicar la terminología de la filosofía griega a la profesión de fe recibida. Tales intentos terminaron todos en herejías. Más bien se trataba de *abrir*, merced a la confrontación con los datos de la Escritura y la tradición, *el pensamiento esencialista de la filosofía griega por medio de un pensamiento personalista consonante con la Escritura*, sentando así las bases de una nueva manera de pensar. Desde el punto de vista teológico, de este modo fue posible poner de relieve la forma específicamente cristiana del monoteísmo por contraposición tanto al judaísmo como al paganismo. En este sentido, las prolongadas y complejas polémicas con la gnosis y con las herejías de derechas e izquierdas poseen una perdurable relevancia fundamental para la Iglesia y su identidad. No es de extrañar que estas fórmulas hayan sido reiteradas una y otra vez en tiempos posteriores [142]. El ejemplo más famoso de ello es el *symbolum quicumque*, que también se conoce como *symbolum* (pseudo-)atanasiano [143]. Con todo, en él se hace patente asimismo el precio que hubo que pagar por semejante claridad conceptual. Pues cada vez devino mayor *el peligro de que las fórmulas conceptuales abstractas se independizaran* y perdieran su referencia interpretativa a la historia de Dios por medio de Cristo en el Espíritu Santo. Sobre la viva fe histórica de la Escritura y la tradición se cernió la amenaza de quedar anquilosada en fórmulas abstractas, que sin duda son objetivamente correctas, pero que, aisladas de la historia de la salvación, se tornan ininteligibles e irrelevantes para la fe existencial.

Así pues, el credo niceno-constantinopolitano fue, por una parte, resultado de un prolongado y agitado debate; como tal, sigue constituyendo hasta hoy el fundamento común de todas las Iglesias de Oriente y Occidente. También fue, por otra parte, el punto de partida de la reflexión teológica posterior. A raíz de Nicea-Constantinopla se produjo un considerable cambio de perspectiva. *La Trinidad inmanente se independizó respecto de la Trinidad económica y perdió progresivamente toda función en el plano de la economía de la salvación*. Tertuliano y Orígenes partieron aún de la divinidad del Padre y equipararon al Hijo y al Espíritu con el Padre en interés de la economía salvífica [144]. Orígenes distinguió incluso diferentes ámbitos de acción del Padre, del Hijo y del Espíritu dentro de esta economía [145]. Basilio rechazó expresamente tal visión [146]. A partir de

ahí se llegó a la conclusión de que, en virtud de la esencia compartida, las tres personas divinas actuaban conjuntamente *ad extra*. Esta tesis es común a los padres orientales y occidentales [147]. Los padres orientales, ciertamente, acentúan con mayor claridad que la acción *ad extra* conjunta expresa la estructura intratrinitaria, o sea, que el Padre actúa por el Hijo en el Espíritu Santo [148]. Donde con mayor claridad se advierte este cambio radical es en las doxologías litúrgicas, que con ello se revelan de nuevo como el *Sitz im Leben* [lugar vital] de la confesión de fe trinitaria. La originaria doxología litúrgica acontece en el Espíritu Santo por el Hijo para gloria del Padre [149]. Pero ya en Basilio, a quien luego seguirá Constantinopla, el Espíritu es glorificado conjuntamente con el Padre y el Hijo. Junto a la doxología económico-salvífica aparece a la sazón la doxología de la esencia única de Dios: «Gloria al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo» [150].

Este desarrollo se produjo por igual en Oriente y en Occidente, aunque bajo diversos acentos. En ambos casos se trataba de expulsar los últimos restos de arrianismo. En *Oriente*, este pervivía sobre todo en forma de eunomianismo, que había plasmado el pensamiento arriano en un sistema formal dialéctico, casi racionalista [151]. Con vistas a hacerle frente, los padres griegos tuvieron que acentuar el carácter misterioso de Dios y las procesiones eternas en el seno divino [152]. Ello ocasionó que no partieran ya del orden de la economía, para, desde este, regresar luego al orden intradivino. En adelante, la teología trinitaria y la economía trinitaria se independizaron una de otra. En lugar del rostro del Padre hecho realidad concreta en Jesucristo apareció una teología radicalmente negativa de corte neoplatónico, que enfatizaba más la incomprensibilidad de Dios que la verdad de que el Incomprensible se ha hecho comprensible en Jesucristo de modo incomprensible [153]. La esencia trinitaria de Dios en sí se tenía por incognoscible; cognoscibles eran solamente sus irradiaciones, las energías divinas [154]. Algunas sugerencias de los padres capadocios en esta dirección fueron desarrolladas en el siglo XIV sobre todo por Gregorio Palamas. Con ello, la Trinidad perdió toda función en el orden de la economía [155].

Evidentemente, también para *Occidente* estaba fuera de cuestión la incomprensibilidad de la Trinidad divina [156]. Pero ciertas analogías entre el espíritu humano, semejante a Dios, y la Trinidad desempeñaron un papel decisivo, en especial en Agustín. La polémica con el arrianismo hizo que aquí se partiera hasta tal punto del *homooúsios* que la única esencia de Dios se convirtió en la base de toda la doctrina trinitaria. Una y otra vez se encuentran en Agustín giros como: «La Trinidad es el Dios uno y verdadero» [157], o también: «Dios es la Trinidad» [158]. La distinción de las tres personas acontecía dentro de la esencia única y siguió siendo en último término un

problema para Agustín [159]. Esta tendencia agustiniana fue intensificada por Anselmo de Canterbury [160]. El punto final de este desarrollo en el Occidente latino fue la fórmula del concilio Lateranense IV, según la cual las tres personas divinas constituyen un único principio en su acción *ad extra* [161]. Esto vale no solo para la creación, sino también para la historia de la salvación. Tomás de Aquino sostuvo la tesis de que, en sí, cualquiera de las tres personas divinas habría podido encarnarse [162]. Sin duda, ya en la temprana Edad Media y, en mayor medida aún, en el propio Tomás hay también tendencias en sentido contrario, hacia una Trinidad económico-salvífica, de las que todavía tendremos que hablar [163]. Pero el nominalismo tardo-medieval separó por completo el ser de Dios en sí de la acción divina en la historia de la salvación, y la *potentia ordinata* revelada en la historia de la salvación corrió el peligro de convertirse en libertad arbitraria de Dios [164], no signada ya por la estructura trinitaria intradivina.

Los *reformadores* asumieron la confesión de fe trinitaria [165], pero en ellos permaneció tan poco fructífera como en la escolástica. La confesión de fe trinitaria fue incluida también, con algunas atenuaciones, en la fórmula básica del Consejo Mundial de Iglesias [166]. En la praxis, sin embargo, esta profesión de fe no parece ser sino una venerable reliquia para numerosas Iglesias, incluidos muchas comunidades y muchos cristianos católicos. Pues durante demasiado tiempo han acentuado y defendido las Iglesias el ser en sí del Dios trinitario sin decir qué significado tiene para nosotros. La doctrina de la Trinidad inmanente, que originariamente pretendía fundamentar y garantizar la Trinidad económica, se independizó *de facto*. No es de extrañar que en la Ilustración la gente se preguntara si tenía alguna utilidad práctica. Puesto que la respuesta fue negativa, la doctrina de la Trinidad, cuando no se arrojó resueltamente por la borda [167], ya solo era recordada a modo de apéndice por mero sentido del deber. Característica de esta última manera de proceder es la doctrina de la fe de F. Schleiermacher, con su tesis de que «nuestra fe en Cristo y nuestra comunión de vida con él sería la misma aunque no tuviésemos noticia de tal hecho trascendente o este fuera distinto» [168]. De hecho, en la actualidad numerosos cristianos, por no decir la mayoría, son monoteístas puros.

Esta situación, en la que se corre el peligro de que a la fe viva y vivida se le desvanezca la estructura fundamental de la fe cristiana, representa un inmenso *desafío para la teología*. Esta únicamente podrá anclar de nuevo con fuerza la confesión de fe trinitaria en la fe vivida si consigue que se vuelva a cobrar conciencia clara de la relevancia salvífica de este credo. Pero eso significa que es necesario prestar mayor atención a los vínculos entre la Trinidad económico-salvífica y la Trinidad inmanente. Hay que volver a resaltar los motivos soteriológicos que ya en Ireneo y Tertuliano, pero sobre todo en Atanasio, llevaron a la formación de la doctrina de la *homoousía*, a fin de

hacer valer la Trinidad en su relevancia para el ser humano y su salvación. Además, hay que poner de nuevo de relieve, en una versión clarificada y purificada por Nicea y Constantinopla, las geniales intuiciones de Orígenes y, en confrontación con las corrientes neognósticas de la actualidad, esbozar desde el credo trinitario una visión global de la realidad específicamente cristiana. Es preciso, por tanto, atenerse a la confesión niceno-constantinopolitana de fe en el ser en sí de la Trinidad inmanente y explicitar al mismo tiempo qué significa este para nosotros desde el punto de vista económico-salvífico. Tal es la principal tarea de una doctrina trinitaria para nuestro tiempo.

1. Publicaciones recientes sobre la doctrina trinitaria (no se citan los artículos sobre la «Trinidad» de los diccionarios teológicos ni tampoco los manuales de dogmática conocidos): K. Rahner, «Bemerkungen zum dogmatischen Traktat «De Trinitate»», en Id., *Schriften zur Theologie*, vol. 4, *op. cit*., 103-133; Id., «Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte», en Mysal II, 317-397 [trad. esp.: «El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación», en Mysal (esp.) II/1, 360-446]; B. Lonergan, *De Deo trino*, Rom 1964[2]; J. Daniélou, *La trinité et le mystère de l'existence*, Paris 1968[2] [trad. esp.: *La Trinidad y el misterio de la existencia*, Paulinas, Madrid 1969]; H. Geißer, «Der Beitrag der Trinitätslehre zur Problematik des Redens von Gott»: ZThK 65 (1968), 231-255; L. Scheffczyk, *Der eine und dreifaltige Gott*, Mainz 1968 [trad. esp.: *Dios uno y trino*, Fax, Madrid 1973]; F. Bourassa, *Questions de théologie trinitaire*, Rom 1970; E. Fortman, *The triune God*, London 1972; M. Durrant, *Theology and Intelligibility. An Examination of the Proposition that God is the Last End of Rational Creatures and the Doctrine that God is Three Persons in One Substance. «The Doctrine of the Holy Trinity»*, London/Boston 1973; R. Panikkar, *The Trinity and the Religious Experience of Man. Icon, Person, Mystery*, New York / London 1973 [trad. esp.: *La Trinidad y la experiencia religiosa*, Obelisco, Barcelona 1989]; A. Brunner, *Dreifaltigkeit. Personale Zugänge zum Mysterium*, Einsiedeln 1976; E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1977 [trad. esp.: *Dios como misterio del mundo*, Sígueme, Salamanca 1984]; H. Wipfler, *Grundfragen der Trinitätsspekulation. Die Analogiefrage in der Trinitätstheologie*, Regensburg 1977; J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, München 1980 [trad. esp.: *Trinidad y reino de Dios*, Sígueme, Salamanca 1983]; W. Pannenberg, «Die Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre», en Id., *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, vol. 2, Göttingen 1980, 96-111.

2. Cf. K. Rahner, «Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte», art. cit., 319.

3. Para el tema de la unidad, cf. E. Peterson, *Heîs theós. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Göttingen 1920; L. Oeing-Hanhoff, *Ens et unum convertuntur. Stellung und Gehalt des Grundsatzes in der Philosophie des Hl. Thomas von Aquin* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 37, Heft 3), Münster 1953; M. Heidegger, *Identität und Differenz*, *op. cit.*; K. Rahner, «Einheit», en

LThK[2] III, 749-750; H. Volk, «Die Einheit als theologisches Problem»: MThZ 12 (1961), 1-13; E. Coreth, «Einheit und Differenz», en *Gott in Welt* I (FS Karl Rahner), Freiburg/Basel/Wien 1964, 158-187; W. Kern, «Einheit-in-Mannigfaltigkeit. Fragmentarische Überlegungen zur Metaphysik des Geistes», en *ibid.*, 207-239; E. Stauffer, «heîs», en ThWNT II, 432-440; H. R. Schlette, *Das Eine und das Andere. Studien zur Problematik des Negativen in der Metaphysik Plotins*, München 1966; W. Heisenberg, *Der Teil und das Ganze. Gespräche im Umkreis der Atomphysik*, München 1969 [trad. esp.: *La parte y el todo: conversando en torno a la física atómica*, Ellago, Castellón de la Plana 2004]; C. F. von Weizsäcker, *Die Einheit der Natur*, München 1971[2]; Id., «Das Eine», en HWPh II, 361-367; M. Zahn, «Einheit», en *Handbuch philosophischer Grundbegriffe* I, *op. cit.*, 320-337 [trad. esp.: «Unidad», en *Conceptos fundamentales de filosofía* III, *op. cit.*].

4. Cf. Tomás de Aquino, *De Ver*. q. 1, a. 1; q. 2 a. 15; *Summa theol*. I q. 11 a. 1.

5. Cf. Aristóteles, *Met*. IV,6,1016 b.

6. Cf. *ibid*.

7. Cf. Heráclito, *Fragm*. 124 (*Die Fragmente der Vorsokratiker*, ed. de H. Diels y W. Kranz. vol. 1, Berlin 1951[6], 178) [hay trad. esp. en A. Bernabé (ed.), *Los filósofos presocráticos: de Tales a Demócrito*, *op. cit.*].

8. Para el problema del monoteísmo desde la óptica de la historia de las religiones, cf. R. Panikkar, *The Trinity and World Religions*, Madras 1970; Dom Le Saux, *Indische Weisheit – Christliche Mystik. Von der Vedanta zur Dreifaltigkeit*, München 1968.

9. Jenófanes, *Fragm*. 23 (*Die Fragmente der Vorsokratiker*, *op. cit*., 135) [hay trad. esp. en A. Bernabé (ed.), *Los filósofos presocráticos: de Tales a Demócrito*, *op. cit.*].

10. Aristóteles, *Met.* XI,10,1076a. Al respecto, cf. E. Peterson, «Monotheismus als politisches Problem», en Id., *Theologische Traktate*, München 1951, 45-147 [trad. esp.: «El monoteísmo como problema teológico», en Id., *Tratados teológicos*, Cristiandad, Madrid 1966, 27-62].

11. Cf. H. Kleinknecht, «lógos», en ThWNT IV, 83s.

12. Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* I,4,1096b.

13. Cf. Plotino, *Enn*. VI,9,4.

14. Agustín, *Conf.* XI,29,39 (CCL 27, 214s).

15. Para lo que sigue, cf. R. Mehrlein, «Drei», en RAC IV, 269-310.

16. Cf. R. Roques, «Dionysius Areopagita», en RAC III, 1090s.

17. Cf. A. STUIBER, «Dreieck», en RAC IV, 310-313.

18. Cf. R. MEHRLEIN, «Drei», art. cit., 298-309; G. DELLING, «treîs», en ThWNT VIII, 215-225.

19. Cf. *ibid*., 280s.

20. Para la fe bíblica en un solo Dios, cf. E. STAUFFER, «heîs», en ThWNT II, 432-440; Th. C. VRIEZEN, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, Neukirchen 1956, 147-152; A. DEISSLER, *Die Grundbotschaft des Alten Testaments*, *op. cit*., 25-31; K. H. SCHELKLE, *Theologie des Neuen Testaments*, vol. 2, Düsseldorf 1973, 256-262 [trad. esp.: *Teología del Nuevo Testamento*, vol. 2, Herder, Barcelona 1975]; B. LANG (ed.), *Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus*, München 1981.

21. Cf. *infra*, 375.

22. TERTULIANO, *Adv. Marcionem* 1, 3 (CCL 1, 443s).

23. Cf. W. PANNENBERG, «Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie», en ID., *Grundfragen systematischer Theologie*, *op. cit*., 296-346.

24. Cf. JUSTINO, *Dialog mit Tryphon*, *op. cit*., 1,3 (*Corpus Apol*. II, ed. Otto, 10-17); TACIANO, *Or. adv. Graecos* 14 (PG 6, 836s); TEÓFILO DE ANTIOQUÍA, *Ad Autolycum* II, 4.8.28 (SC 20, 102s, 114-119 y 166-169).

25. Cf. CIRILO DE JERUSALÉN, *Catequesis* VI,36; IV,6; VII,1s; XVII,2 (PG 33, 601ss, 459ss, 605ss y 969ss).

26. Cf. DH 112.

27. Cf. DH 2ss, 125 y 150. De las declaraciones magisteriales posteriores son importantes la del concilio Lateranense IV (1215): «unus solus est verus Deus» [uno solo es el verdadero Dios] (DH 800), y la del concilio Vaticano I: «unum esse Deum verum et vivum» [hay un solo Dios verdadero y vivo] (DH 3001).

28. Cf. IRENEO, *Adv. haer.* I,10,1 (SC 264, 154-159); *Adv. haer.* II,1,1-5 (SC 294, 26-35); TERTULIANO, *Adv. Marcionem* II,1s (CCL 1, 475s); ORÍGENES, *Contra Celsum* I,23 (SC 132-135).

29. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theol*. I q. 11 a. 3.

30. Cf. *infra*, 448ss.

31. Para lo que sigue, cf. R. SCHULTE, «Die Vorbereitung der Trinitätsoffenbarung», en Mysal II, 49-84 [trad. esp.: «Preparación de la revelación trinitaria», en Mysal (esp.) II, 56-85].

32. Cf. C. WESTERMANN, *Genesis*, vol. 1 (Biblischer Kommentar Altes Testament vol. I/1), Neukirchen-Vluyn 1974, 199-201.

33. Cf. P. EVDOKIMOV, *L'art de l'icône. Théologie de la beauté*, Paris 1972 [trad. esp.: *El arte del icono: teología de la belleza*, Claretianas, Madrid 1991].

34. Cf. *infra*, 386ss.

35. Cf. W. EICHRODT, *Theologie des Alten Testaments*, vol. II/III, Göttingen 1964, 7 y 10s [trad. esp.: *Teología del*

Antiguo Testamento, vol. 2, Cristiandad, Madrid 1975].

36. A. DEISSLER, *Die Grundbotschaft des Alten Testaments*, *op. cit*., 31.

37. Al respecto, cf. G. DELLING, «treîs», art. cit., 215-225; R. MEHRLEIN, «Drei», art. cit., 300-310; F. J. SCHIERSE, «Die neutestamentliche Trinitätsoffenbarung», en Mysal II, 85-131 [trad. esp.: «Revelación de la Trinidad en el Nuevo Testamento», en Mysal (esp.) II, 87-134]; G. WAINWRIGHT, *The Trinity in the New Testament*, London 1962; K. H. SCHELKLE, *Theologie des Neuen Testaments*, vol. 2, *op. cit*., 310ss.

38. Cf. *supra*, 240ss y 279ss.

39. Cf. F. LENTZEN-DEIS, *Die Taufe Jesu nach den Synoptikern. Literarkritische und gattungsgeschichtliche Untersuchungen* (Frankfurter Theol. Stud. 4), Frankfurt 1970.

40. A. VÖGTLE, «Ekklesiologische Auftragsworte des Auferstandenen», en ID., *Das Evangelium und die Evangelien. Beiträge zur Evangelienforschung*, Düsseldorf 1971, 243-252; ID., «Das christologische und ekklesiologische Anliegen von Mt 28,18-20», en *ibid*., 253-272.

41. Aún no ha sido superado el comentario de AGUSTÍN, *In Johannis Evangelium* tract. 104-111 (CCL 36, 601-633). Bibliografía más reciente: R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, vol. 3 (Herders theologischer Kommentar zum NT, vol. IV/3), Freiburg/Basel/Wien 1965, 189-231 [trad. esp.: *El Evangelio según san Juan*, Herder, Barcelona 1980] (con bibl.); E. KÄSEMANN, *Jesu letzter Wille nach Johannes 17*, Tübingen 1971[3] [trad. esp.: *El testamento de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1983].

42. Cf. R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe. Auslegung* (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, vol. XIII/3), Freiburg/Basel/Wien 1963[2], 37-39 [trad. esp.: *Cartas de san Juan*, Herder, Barcelona 1980].

43. O. CULLMANN, *Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse* (Theol. Stud. 15), Zollikon/Zürich 1949, 45 [trad. esp.: *La fe y el culto en la Iglesia primitiva*, Stvdivm, Madrid 1971].

44. Para la historia de la teología y el dogma trinitarios (solo se incluyen exposiciones globales, no investigaciones sobre cuestiones concretas), cf. L. SCHEFFCZYK, «Lehramtliche Formulierung und Dogmengeschichte der Trinität», en Mysal II, 146-217 [trad. esp.: «Formulación magisterial e historia del dogma trinitario», en Mysal (esp.) II, 135-191]; Th. de RÉGNON, *Études de théologie positive sur la sainte Trinité*, 3 vols., Paris 1892-1898; J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité*, 2 vols., Paris 1927-1928; G. L. PRESTIGE, *God in Patristic Thought*, London 1952[2] [trad. esp.: *Dios en el pensamiento de los padres*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1977]; M. WERNER, *Die Entstehung des christlichen Dogmas – problemgeschichtlich dargestellt*, Bern/Tübingen 1953[2]; G. KRETSCHMAR, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie* (Beitr. Hist. Theol. 21), Tübingen 1956; C. ANDRESEN, «Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffs»: ZNW 52 (1961), 1-39; I. ORTIZ DE URBINA, *Nizäa und Konstantinopel*, *op. cit*.; A. ADAM, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, vol. 1, Gütersloh 1965; B. LOHSE, *Epochen der Dogmengeschichte*,

Stuttgart/Berlin 1969[2]; B. de MARGERIE, *La trinité chrétienne dans l'histoire* (Théol. hist. 31), Paris 1975; A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, vol. 1, *op. cit*.

45. Cf. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ad Ephesios* 9,1; 18,2 (*Patres Apostolici* II, ed. Funk-Diekamp, 244s y 254-257); ID., *Ad Magnesianos* 13,1 (*ibid*., 289); véase además ID., *Martyrium Polykarps* (*ibid*., 420).

46. Cf. *1 Clem*. 42; 46,6; 58,2 (*Die apostolischen Väter*, ed. J. A. Fischer, Darmstadt 1956, 76ss, 82 y 98).

47. Cf. ATENÁGORAS, *Bittschrift für die Christen*, *op. cit*., 12 (TU, vol. 4/2, 13s).

48. Cf. TEÓFILO DE ANTIOQUÍA, *Ad Autolycum* II,15 (SC 20, 138-141); TERTULIANO, *Adv. Praxean* II,4; VIII,7 (CCL 2, 1161 y 1168).

49. Cf. *Didajé* 7,1 (SC 248, 170s).

50. Cf. JUSTINO, *Apol*. I,61,13 (*Corpus Apol.* I, ed. Otto, 166s).

51. Para la historia de los credos, además de las obras clásicas de F. Kattenbusch, H. Lietzmann, A. von Harnack, J. de Ghellinck, cf. sobre todo J. N. D. KELLY, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, *op. cit*.; V. H. NEUFELD, *The Earliest Christian Confessions*, Leiden 1963. Una primera introducción en la historia de la investigación la ofrece J. QUASTEN, «Symbolforschung», en LThK[2] IX, 1210-1212.

52. Cf. IRENEO, *Epid*. 3; 7 (SC 62, 31-33 y 41s).

53. Cf. *ibid*. 6 (SC 62, 39s).

54. Cf. DH 10.

55. TERTULIANO, *De bapt*. VI (CCL 1, 282).

56. Cf. CIPRIANO, *De dominica oratione* 23 (CSEL 3/1, 284s).

57. CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium* 4 (DH 4104).

58. Cf. HILARIO, *De Trinitate* II,1 (CCL 62, 38).

59. Cf. AGUSTÍN, *De Trinitate* XV,26,46 (CCL 50 A, 525-527).

60. Cf. *Didajé* 9 (SC 248, 174-179).

61. Cf. JUSTINO, *Apol*. I,65.67 (*Corpus Apol*. II, ed. Otto, 178 y 184).

62. HIPÓLITO, *Trad. apostol*. 4-13 (*The Treatise on the Apostolic Tradition of St. Hippolytus of Rome*, ed. G. Dix, London 1937, 7-9).

63. Cf. JUSTINO, *Apol*. I,67 (*Corpus Apol*. II, ed. Otto, 184-189); ORÍGENES, *De oratione* 33 (GCS 2, 401s); al respecto, véase C. VAGAGGINI, *Theologie der Liturgie*, Einsiedeln/Zürich/Köln 1959, 149ss [trad. esp. del orig. italiano: *El sentido teológico de la liturgia: ensayo de liturgia teológica general*, BAC, Madrid 1965].

64. Cf. J. A. JUNGMANN, *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet*, Münster 1962[2]; ID., *Missarum Solemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, vol. 2, Wien 1948, 329s.

65. Para el sentido originario de la *regula fidei*, cf. B. HAEGGELUND, «Die Bedeutung der regula fidei als Grundlage theologischer Aussagen»: *Studia Theologica* 12 (1958), 1-44; J. QUASTEN, «Regula fidei», en LThK[2] VIII, 1102s.

66. Cf. ORÍGENES, *De principiis*, praef. 2 (SC 252, 78s). Después de hablar de Jesucristo como la verdad, Orígenes se queja de que los cristianos, que profesan la fe en Cristo, disienten entre ellos sobre numerosas verdades. Por eso, hay que «fijar una línea clara y una pauta precisa». A pesar de todas las desviaciones, «se conserva el anuncio eclesial, que ha sido transmitido en el orden de sucesión desde los apóstoles y perdura hasta hoy en las Iglesias; y así, solo se puede creer como verdad aquello que en nada diverge de la verdad eclesial y apostólica». Véase ID., *De principiis* IV,2,2 (SC 268, 300-305).

67. Cf. AGUSTÍN, *De Trinitate* I,1s (CCL 50, 27ss), donde Agustín manifiesta que para él la fe de la Sagrada Escritura es el punto de partida que desea exponer en consonancia con todos los intérpretes católicos conocidos del Antiguo y del Nuevo Testamento, para concluir: «Esta es también mi fe, porque es la fe católica» (1,4).

68. Al respecto, cf. sobre todo J. DANIÉLOU, *Théologie du judéo-christianisme*, Tournai 1958 [trad. esp.: *Teología del judeocristianismo*, Cristiandad, Madrid 2004]; G. KRETSCHMAR, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie*, Tübingen 1956 (Beitr. Hist. Theol., vol. 21); J. BARBEL, «Christus Angelos»: *Liturgie und Mönchtum* 21 (1957), 71-90; A. ADAM, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, vol. 1, Gütersloh 1965, 127ss.

69. Huellas aisladas en TERTULIANO, *De carne Christi* 14 (CCL 2, 899s); NOVACIANO, *De Trinitate* XVIII,102 (CCL 4, 44); ORÍGENES, *De principiis* I,3,4 (SC 252, 148-153); EUSEBIO, *Praeparatio Evangelii* VII,14s (SC 215, 234-237).

70. Cf. *supra*, 290.

71. Aquí radica la parte de verdad de la –por lo demás unilateral– tesis de M. WERNER, *Die Entstehung des christlichen Dogmas – problemgeschichtlich dargestellt*, Bern/Tübingen 1953[2], según la cual el dogma cristiano se debe a una escatologización del mensaje bíblico.

72. Cf. *supra*, 291.

73. Para bibliografía sobre la historia de la doctrina trinitaria, cf. *supra*, nota 44.

74. Para el gnosticismo, cf. *supra*, 291s.

75. Cf. IRENEO, *Adv. haer*. I,1 (SC 264, 28-35); HIPÓLITO, *Ref.* VI,29 (GCS 26, 155-157).

76. Cf. la definición de *emanatio* o *missio* en IRENEO, *Adv. haer*. II,13,6 (SC 294, 118-121); al respecto, véase J. RATZINGER, «Emanation», en RAC IV, 1219-1228.

77. IRENEO, *Adv. haer*. IV,33,8 (SC 100/2, 818-821).

78. Cf. *ibid*. I,10 (SC 264, 154-167).

79. Cf. *ibid*. II,28,6 (SC 294, 282-285).

80. Cf. *ibid*. II,13,4; 28,5 (SC 294, 116-119 y 280-283).

81. Para la teoría de la *anakephalaíōsis* o recapitulación, cf. H. SCHLIER, «kephalḗ», en ThWNT III, 673-682; W. STAERK, «Anakephalaiosis», en RAC I, 411-414; R. HAUBST, «Anakephalaiosis», en LThK[2] I, 466s; E. SCHARL, *Recapitulatio mundi. Der Rekapitulationsbegriff des hl. Irenäus*, Freiburg i.Br. 1941.

82. Cf. IRENEO, *Adv. haer.* II,28,1 (SC 294, 268-271); IV,9,1; 20,4 (SC 100/2, 476-481 y 634-637) y *passim.*

83. *Ibid*. III,19,2 (SC 211, 374-379); cf. III,20,2 (*ibid*., 388-393); IV,20,4 (SC 100/2, 634-637); V,16,2 (SC 153, 216s).

84. Cf. *ibid*. III,8,3 (SC 211, 94-97); IV,6,7; 20,3; 38,3 (SC 100/2, 450-455, 632s y 952-957).

85. Cf. *ibid*. IV,20,1 (SC 100/2, 624-627).

86. Cf. TERTULIANO, *De praescr*. 13, 36 y 37 (CCL 1, 197s, 216s y 217s); ID., *Adv. Marcionem* IV,5 (CCL 1, 550-552); ID., *Adv. Praxean* II,1s (CCL 2, 1160s) y *passim.*

87. Cf. ID., *Adv. Praxean* VIII; IX (CCL 2, 1167-1169).

88. Cf. ID., *Apol*. XXI,11 (CCL 1, 124).

89. Cf. ID., *Adv. Marcionem* II,27,7 (CCL 1, 507).

90. Cf. ID., *Adv. Praxean* VIII,7 (CCL 2, 1168).

91. Cf. *ibid*. III,2s (CCL 2, 1161s).

92. Cf. *ibid*. X,3 (CCL 2, 1169).

93. Cf. *ibid*. II,4 (CCL 2, 1161); véase además ID., *De pud*. XXI (CCL 2, 1326-1328).

94. Cf. *ibid*. XII,6 (CCL 2, 1173).

95. Cf. *ibid*. XXV,1 (CCL 2, 1195).

96. Cf. *supra*, 292s.

97. Cf. DH 112-115.

98. Cf. *supra*, 339ss.

99. Cf. HILARIO, *De Trinitate* II,6ss (CCL 62, 42ss).

100. Cf. ORÍGENES, *De principiis praef.* 2 (SC 252, 70s); IV,2,2 (SC 268, 300-305).

101. Cf. *ibid*. I,1,1.6 (SC 252, 90 y 98-105).

102. Cf. *ibid*. I,2,6; 4,1 (SC 252, 120-125 y 166-169); ID., *Contra Celsum* VI,34.35 (SC 147, 260-265).

103. Cf. *ibid*. I,1,6 (SC 252, 98-105).

104. Cf. *ibid*. I,6,2; II,1,1 (SC 252, 196-201 y 234-237).

105. Cf. *ibid*. II,3,1 (SC 252, 248-251).

106. Cf. *ibid*. II,9,1; 9,5s (SC 252, 352-355 y 360ss).

107. Cf. *ibid*. II,9,2; 9,5s (SC 252, 354-357 y 360ss).

108. Cf. *ibid*. I,6,1 (SC 252, 194-197).

109. Cf. *ibid*. II,10,1.4ss.

110. Cf. H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, vol. 2/1, *op. cit*., 207-210; J. Ratzinger, «Emanation», art. cit., 1223.

111. Cf. Orígenes, *De principiis* I,2,10 (SC 252, 132-139).

112. Cf. *ibid*. I,2,6; 2,9 (SC 252, 120-125 y 128-131); IV,4, 1 (SC 268, 400-405).

113. Cf. *ibid*. I,2,7 (SC 252, 124s).

114. Cf. *ibid*. I,2,6 (SC 252, 120-125); véase además *supra*, 292s.

115. Cf. *ibid*. I,2,2 (SC 252, 112-115).

116. Cf. *ibid*. I,2,10 (SC 252, 132-139); véase además Ireneo, *Adv. haer*. V,1,1 (SC 153, 16-21).

117. Cf. Orígenes, *De principiis* I,2,6 (SC 252, 120-125).

118. Cf. *ibid*. I,2,8 (SC 252, 126-129).

119. Cf. *ibid*. I,3,4.5.8 (SC 252, 148-153, 152-155 y 162-165).

120. Cf. *ibid*. I,3,5 (SC 252, 152-155); véase además Id., *In Ioan*. II,10,77 (SC 120, 256s).

121. Cf. DH 403-411.

122. Cf. H. Crouzel, «Die Origenesforschung im zwanzigsten Jahrhundert», en *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*, ed. de H. Vorgrimler y R. van der Gucht, vol. 3, *op. cit*., 515-521.

123. Véase *supra*, 294.

124. Véase *supra*, 296s.

125. Véase *supra*, 294ss.

126. Cf. I. Ortiz de Urbina, *Nizäa und Konstantinopel*, *op. cit*., 94.

127. I. Ortiz de Urbina, *Nicea y Constantinopla*, *op. cit*., 82. Cf. Ireneo, *Adv. haer*. I,11,3 (SC 264, 172-175); Hipólito, *Ref.* VI,38 (GCS 26, 168-170); Epifanio, *Panarion* 32,5 (GCS 25, 444s).

128. Cf. I. Ortiz de Urbina, *Nizäa und Konstantinopel*, *op. cit*., 99.

129. Cf. *ibid*., 86.

130. Cf. ATANASIO, *Tomus ad Antiochenos* 5 (PG 26, 800s).

131. Cf. BASILIO, *Ep.* 38 (PG 32, 325-340); ID., *Ep.* 236,6 (PG 32, 883-886).

132. Cf. ID., *Ep.* 38,4 (PG 32, 329-334); ID., *Ep.* 236,6 (PG 32, 883-886).

133. Cf. JERÓNIMO, *Ep.* 15,4 (PG 22, 357s); AGUSTÍN, *De Trinitate* VII,4 (CCL 50, 255-260).

134. Cf. BASILIO, *Ep.* 210,5 (PG 32, 773-778); véase además ID., *Ep.* 214,4 (PG 32, 789s); *Ep.* 236,6 (PG 32, 883-886).

135. Cf. *Conciliorum oecumenicorum Decreta* (ed. J. Alberigo et al.), 28.

136. Cf. DH 150.

137. Cf. DH 144.

138. Cf. DH 133,168,173 y 176

139. Cf. W. KASPER, *Jesús el Cristo*, *op. cit.*, 355ss.

140.DH 421.

141. *Ibid*.

142. Cf. DH 71, 73, 441, 451, 470, 485, 490, 501, 525-532, 542, 546, 566, 568-570, 680 y *passim.*

143. Cf. DH 75.

144. Cf. TERTULIANO, *Adv. Praxean* 3,2s (CCL 2, 1161s); ORÍGENES, *De principiis* I,2,10 (SC 252, 132-139).

145. Cf. ORÍGENES, *De principiis* I,3,5 (SC 252, 152-155).

146. Cf. BASILIO, *De spiritu sancto* 16 (SC 17, 173-183).

147. Cf. AGUSTÍN, *De Trinitate* I,4,7; V,14,15 (CCL 50, 34-36 y 222s); ID., *Sermo* 213,6,6 (PL 33, 968); BASILIO, *De spiritu sancto* 16 (SC 17, 173-183).

148. BASILIO, *De spiritu sancto* 16 (SC 17, 173-183): «Cuando recibimos dones, primero nos encontramos con el que los distribuye, luego reconocemos al que los ha enviado y, por último, dirigimos nuestra reflexión hacia la fuente de los bienes... Pues el único fundamento de lo existente realiza su obra por medio del Hijo y la consuma en el Espíritu Santo».

149. Cf. *supra*, 387s.

150 Cf. D. WENDENBOURG, *Geist oder Energie. Zur Frage der innergöttlichen Verankerung des christlichen Lebens in der byzantinischen Theologie*, München 1980, 206s.

151. Cf. J. LIÉBAERT, «Eunomios», en LThK^2 III, 1182s.

152. Cf. BASILIO, *De spiritu sancto* 18 (SC 17, 191-198); GREGORIO DE NISA, *Oratio* 31,8 (PG 36, 141); JUAN DAMASCENO, *De fide orth*. 8 (*Die Schriften des Johannes von Damaskus*, ed. B. Kotter II, Berlin / New York 1973, 18-31).

153. Cf. E. MÜHLENBERG, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa*, Göttingen 1966.

154. Cf. D. WENDENBOURG, *Geist oder Energie*, *op. cit.*, 24ss.

155. Esa es la tesis fundamental de D. Wendenbourg; otra es la opinión de J. MEYENDORFF, *St. Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Paris 1959.

156. Así ya IRENEO, *Adv. haer.* II,28,6.8 (SC 294, 282-285 y 290-293); HILARIO, *De Trinitate* II,9 (CCL 62, 46s); AGUSTÍN, *De Trinitate* V,1.9; VII,4 (CCL 50, 206s, 217 y 255-260).

157. Cf. AGUSTÍN, *De Trinitate* I,2.6 (CCL 50, 31s y 37-44) y *passim.*

158. Cf. *ibid.* VII,6 (CCL 50, 261-267); XV,4 (CCL 50 A, 467s).

159. Cf. *ibid.* VII,4 (CCL 50, 255-260).

160. La doctrina trinitaria, tal como ANSELMO DE CANTERBURY la desarrolla en *Monologion* cc. 38-65, parte por completo de la única esencia espiritual de Dios, que se manifiesta en las realizaciones esenciales del conocimiento y la voluntad. Como expone en el prólogo, Anselmo no quiere que «nada se intente hacer creíble apelando al prestigio de la Escritura», sino que todas las afirmaciones «evidencien de forma breve y concluyente la necesidad de la reflexión racional» y «muestren abiertamente la claridad de la verdad».

161. Cf. DH 800; véase además DH 1330.

162. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theol.* III q. 3 a. 5.

163. Cf. *infra*, 456.

164. Esta distinción fue preparada ya por Agustín. Hay que compartir el cauto juicio de J. AUER: «Dios no aparece tanto como el Creador que todo lo ordena cuanto como Señor absoluto, y harán falta todavía numerosos estudios específicos para poder determinar si con ello se alude a un dios arbitrario e irracional o más bien al bíblico «Señor» de la historia» (art. «Nominalismus», en LThK[2] VII, 1022).

165. Cf. CA 1; «Artículos de Esmalcalda», en BSELK 414s.

166. La fórmula base del Consejo Mundial de Iglesias reza: «El Consejo Mundial de Iglesias es una comunidad de Iglesias que confiesan al Señor Jesucristo, conforme a la Escritura, como Dios y Salvador y, por eso, intentan realizar en común la misión a la que son llamadas, para gloria de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo». Al respecto, cf. W.HEURER, *Die trinitarische Basis des Ökumenischen Rates der Kirchen*, Bergen-Enkheim 1967.

167. Es característico el juicio de I. KANT: «De la doctrina trinitaria, tomada a la letra, no se puede extraer absolutamente nada para la práctica» (*Der Streit der Fakultäten* A 50, en ID., *Werke* VI, ed. W. Weischedel, 303 [trad. esp.: *El conflicto de las facultades*, Alianza, Madrid 2003]).

168. F. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube* (ed. M. Redeker), vol. 2, § 170, Berlin 1960, 461 [trad. esp.: *La fe cristiana: expuesta coordinadamente según los principios de la Iglesia evangélica*, Sígueme, Salamanca 2013].

II:
Desarrollo de la doctrina trinitaria

1. Punto de partida

La Trinidad como misterio de fe

La historia del pensamiento moderno no es solo una historia de destrucción de la confesión de fe trinitaria; es también una historia de los múltiples intentos de reconstruirla [1]. Sin embargo, el mérito de haber mantenido viva la idea de la Trinidad no corresponde tanto a la teología cuanto a la filosofía. Mientras que los teólogos se limitaron a transmitir la doctrina de la Trinidad de forma escolásticamente correcta, mas escasamente creativa o, como en la teología ilustrada, se despedían de ella con un alarde de erudición exegética e histórica, pensadores como Spinoza, Lessing, Fichte, Schelling [2] y Hegel intentaron revitalizar lo que los teólogos de un modo u otro trataban como un objeto muerto. Pero esto lo hicieron de una manera que a la teología y a las Iglesias les pareció con razón sumamente dudosa, más aún, absolutamente inaceptable. Ciertas ideas gnósticas y neoplatónicas que todas las Iglesias consideraban superadas volvieron a cobrar vida bajo nueva forma a través de Eckhart y Böhme. Si no quería renunciar a la identidad y la continuidad de su tradición y a lo aprendido de esta, la Iglesia no podía sino reaccionar negativamente ante ello. Es una lástima que a la sazón no existiera ningún Orígenes, Basilio o Agustín capaz de llevar con creatividad esta necesaria confrontación y, de la fuerza del adversario, extraer impulso para profundizar en la comprensión de lo propio, a fin de lograr así una nueva síntesis y, con ello, una renovación de la tradición.

El enfoque nuevo más importante e influyente fue el que ensayó *Hegel*. En su filosofía de la religión (a la que nos circunscribimos en lo que sigue) parte Hegel de la moderna alienación y escisión entre la religión y la vida, entre los días laborables y el domingo [3]. En virtud de esta escisión, los días laborables se convierten en el mundo de lo finito, carente de verdadera profundidad, mientras que la religión queda vaciada de todo contenido concreto y deviene fría y muerta, aburrida y engorrosa. «La religión se contrae de este modo hasta convertirse en simple sentimiento, en huera elevación del

espíritu hacia lo eterno» [4]. Por esta razón, la teología ha quedado reducida a un número mínimo de dogmas. «Su contenido se ha vuelto extremadamente magro, aunque abundan la palabrería, la erudición y los razonamientos» [5]. Pero la exégesis y la historia no sirven más que para dejar a un lado las doctrinas fundamentales del cristianismo. El *symbolum*, la *regula fidei*, ya no es tenido por algo vinculante [6]. «El resultado es que solo se sabe en general que Dios existe, un ser supremo vacío y muerto en sí, inaprehensible como contenido concreto, como Espíritu… Pero si no queremos que, como Espíritu, sea para nosotros una palabra vacía, debemos concebirlo como Dios trinitario» [7]. En este sentido, la filosofía contiene, a juicio de Hegel, mucha más dogmática que la propia dogmática [8].

Hegel pretende, por consiguiente, recuperar al Dios vivo, y eso para él significa: el Dios trinitario. Pero esto quiere hacerlo a su manera. Quiere traducir a conceptos y comprender la idea pueril de Padre, Hijo y Espíritu Santo; quiere entender a Dios como Espíritu, al que es inherente por esencia hacerse objeto para sí mismo, a fin de volver a subsumir (*aufheben*) luego esta distinción en el amor [9]. En consecuencia, Hegel quiere subsumir el concepto abstracto de Dios como ser supremo en un pensamiento de Dios como Espíritu que se objetiva en su Hijo y se encuentra a sí mismo en el amor [10]. En ello enlaza explícitamente con argumentaciones gnósticas y neoplatónicas [11]. Para él, la trinidad de Dios no es, en el fondo, sino la exégesis de la afirmación: Dios es amor. Pues «el amor es una diferenciación entre dos que sencillamente no son diferentes» [12]. Pero eso significa que la trinidad de Dios es un misterio para la imaginación y el pensamiento abstracto, pero no para el pensamiento especulativo. «La naturaleza de Dios no es un misterio en el sentido habitual del término; y en la religión cristiana, donde menos. En ella, Dios ha dado a conocer qué es él; ahí se ha revelado» [13]. Esta degradación de la religión al plano de la imaginación y su sublimación especulativa en el concepto absoluto fueron los puntos que mayor rechazo suscitaron entre los teólogos y en las Iglesias. Unos y otras entendieron que de esa manera no se salvaguardaba ya el misterio y el carácter oculto de Dios [14].

Sin embargo, sería erróneo rechazar la especulación trinitaria de Hegel simplemente como una nueva forma de gnosticismo. Pues en cierto sentido es todo lo contrario a los sistemas gnósticos. Mientras que estos piensan en un esquema descendente, el pensamiento de Hegel ha de ser considerado más bien un esquema ascendente y progresivo. Al principio está lo abstracto y general, el Padre, que solamente se determina en el otro de sí mismo, en el Hijo, y deviene idea concreta en una tercera realidad, en el Espíritu. Sin embargo, este proceso no produce nada nuevo. «Lo tercero es lo primero…; lo producido existe ya desde el principio… El proceso no es, pues, sino un juego de autoconservación, el cercioramiento de sí» [15]. Pero es cierto que la verdad solo es el todo y este no existe más que al final [16]. Con ello, Hegel redescubre en cierto

sentido la dimensión escatológica de la Trinidad, olvidada en gran medida por la tradición teológica y según la cual solamente al final, cuando el Hijo entregue el reino al Padre, Dios será «todo en todo» (cf. 1 Cor 15,28). Pero a pesar de este impulso, Hegel piensa en conjunto de manera contraria a la tradición. Pues según la concepción bíblica y tradicional, al principio no está el vacío, sino la plenitud de ser, el Padre, como origen y fuente. Por eso, cabe discutir si el Vaticano I entiende correctamente a Hegel; por lo que respecta al contenido, señala algo muy importante cuando condena la afirmación: «Dios es el ente universal o indefinido que, determinándose a sí mismo, constituye la universalidad de las cosas, distinguida en géneros, especies e individuos» [17].

En este anatema se apunta al mismo tiempo un tercer conjunto de problemas, el fundamental, de la confrontación con Hegel: la relación que este establece entre Dios y el mundo. Es cierto que Hegel no identifica la procesión del Hijo sin más con la creación; tampoco entiende el proceso cósmico e histórico sencillamente como un proceso teogónico por el que Dios se crea y encuentra a sí mismo. Mantiene estos planos separados por completo. Pero ¿cómo? Para Hegel, el Hijo es la determinación abstracta de la alteridad y el mundo es la realización concreta de esta, de suerte que, «en sí», ambos son uno y lo mismo [18]. Hegel considera que, «sin el mundo, Dios no es Dios» [19]. «Dios es el creador del mundo; es inherente a su ser, a su esencia, ser creador» [20]. De ahí que, para Hegel, también la distinción entre Trinidad económica y Trinidad inmanente sea en último término únicamente una distinción abstracta; consideradas de forma concreta y en sí, ambas coinciden. «El Espíritu es la historia divina, el proceso de autodiferenciación, separación y vuelta a sí». Este proceso acontece de tres formas distintas: en el elemento del pensamiento, fuera del mundo; en el elemento de la imaginación, en el mundo y su historia; el tercer ámbito es la comunidad [21], en y para cuya conciencia Jesucristo es la manifestación de Dios, en la que, por tanto, el movimiento eterno que Dios mismo es viene a conciencia [22] y en la que Dios está así presente como Espíritu [23]. «Este Espíritu, en tanto en cuanto existe y se realiza, es la comunidad» [24]. Dios y el mundo, la historia de la salvación, la historia universal y la historia de la Iglesia: todo ello queda aquí «subsumido» (*aufgehoben*) lo uno en lo otro dialécticamente, pero de un modo tal que el punto decisivo de la fe cristiana corre peligro de perderse: Dios como libertad que existe en y para sí, como libertad que se autocomunica en la libertad del amor. Pero esto presupone la distinción real, no solo abstracta, entre Trinidad inmanente y Trinidad económica. En este punto, del que todo depende, el pensamiento de Hegel es profundamente ambivalente e irremediablemente equívoco.

Dada la ambivalencia del pensamiento hegeliano, no es de extrañar que su sistema fuera recibido de las formas más heterogéneas; por una parte, con intención eclesial-ortodoxa, como, por ejemplo, en el caso de Ph. K. Marheineke; por otra, con un interés marcadamente crítico frente a la religión, como se advierte en L. Feuerbach y K. Marx.

Para *Feuerbach*, el misterio de la teología es la antropología, mientras que el misterio de la Trinidad es el misterio de la vida en común, de la vida social, el misterio de la necesidad que el yo tiene de un tú, la verdad de que «ningún ser, llámese hombre, dios, espíritu o yo, puede ser por sí solo un ser auténtico, perfecto, absoluto; de que la verdad y la perfección radican en la vinculación, en la unidad de seres consustanciales» [25]. La Trinidad es, por consiguiente, una proyección, una suerte de cifra de la intersubjetividad y el amor humanos. El alma humana, que originariamente brindó imágenes y analogías de la Trinidad, se convierte así en el prototipo, en la realidad misma a la que aludían tales imágenes. Para Feuerbach, esto equivale a reemplazar la fe por el amor. Pues es la fe la que singulariza a Dios y lo convierte en un ser especial, separando así también a fieles de infieles; se trata, por tanto, de lo contrario del amor, que generaliza. El amor convierte a Dios en un ser universal, haciendo así posible que se invierta la frase de que Dios es amor en la afirmación de que el amor es Dios [26]. Así y todo, Feuerbach está muy lejos de la ingenuidad de algunos teólogos contemporáneos que creen posible brindar una nueva oportunidad al cristianismo subsumiendo (*aufhebend*) la fe dogmáticamente determinada en la praxis del amor. Feuerbach sabe que con su subsunción (*Aufhebung*) de la fe en el amor hiere de gravedad al cristianismo. «El cristianismo debe su pervivencia solo a la dogmática eclesial» [27]. Sin embargo, no se percata de que la salvaguarda de la divinidad de Dios representa también la protección de la humanidad del hombre. Pues la preservación de la diferencia entre los amantes, que persiste en el amor, garantiza la dignidad y el valor incondicionales de la persona individual dentro de la humanidad, en la que Feuerbach y más decididamente aún Marx quieren subsumir al individuo humano [28]. La trascendencia de Dios se revela como signo y protección de la persona humana [29].

Por mucho que la teología tenga que aprender de la filosofía moderna y en especial de Hegel, en el punto decisivo no puede por menos de contradecirla con firmeza: ni a partir del concepto de espíritu absoluto ni a partir del concepto de amor puede demostrarse que la Trinidad sea una necesidad del pensamiento. *La Trinidad es un* mysterium stricte dictum *(un misterio en sentido estricto)* [30]. Aquí vale la afirmación de Jesús: «Nadie conoce al Hijo sino el Padre; nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo decida revelárselo» (Mt 11,27; cf. Jn 1,18). Nadie conoce a Dios salvo el Espíritu de Dios (cf. 1 Cor 2,11). La tesis de la Trinidad como *mysterium stricte dictum* se dirige sobre todo *contra el racionalismo*, que pretende derivar la doctrina de la Trinidad de la razón, ya sea invocando desde la perspectiva de la historia de las religiones los llamados paralelos extrabíblicos, ya sea procediendo especulativamente a partir de la esencia de la autoconciencia divina o humana. Se dirige igualmente contra el llamado *semirracionalismo*, que admite que no cabe deducir los misterios de la fe antes de su

revelación, aunque sostiene que es posible comprenderlos *a posteriori* como revelados [31]. Cierto es que la tradición teológica conoce asimismo argumentos racionales en apoyo de la fe trinitaria. Pero las analogías tomadas de la vida del espíritu humano, que sobre todo Agustín introdujo en el debate, sirven solo a la ilustración de la verdad trinitaria, nunca a su demostración [32]. También es verdad que algunos escolásticos medievales (sobre todo Ricardo de San Víctor y Anselmo de Canterbury) intentan aducir *rationes necessariae* para la fe trinitaria [33]. La pregunta es, sin embargo, si esos supuestamente necesarios argumentos de razón no eran en realidad meros argumentos de conveniencia y si no presuponían de hecho la fe y fueron pensados desde ella. La nítida distinción entre fe y saber fue trazada primeramente por Alberto Magno y Tomás de Aquino; la separación entre ambas existe únicamente desde la Modernidad. Así, por lo que respecta a los citados teólogos, puede hablarse de un desmesurado optimismo intelectual, pero difícilmente de un racionalismo en sentido moderno.

La *razón positiva de la incomprensibilidad por principio de la Trinidad* incluso después de su revelación es que, incluso en la economía de la salvación, el Dios trinitario únicamente se nos revela en el medio de la historia, en el medio de las palabras y los hechos humanos, o sea, en formas finitas. También aquí se cumple que vemos a Dios como en un espejo, no cara a cara (cf. 1 Cor 13,12). O para decirlo con Tomás de Aquino: también en la economía salvífica conocemos a Dios únicamente de manera indirecta por sus acciones. Es cierto que estas son más claras e inequívocas en la historia de la salvación que en la creación, pero solo nos permiten conocer que Dios existe y es trino, no comprender desde dentro su esencia (*quid est*). Estamos unidos a Dios como a un desconocido (*quasi ignoto*) [34]. Hoy diríamos más bien: conocemos al Dios trino solamente a partir de sus palabras y sus hechos en la historia; estos son símbolos reales de su amor, que se nos autocomunica en libertad. Pero la libertad de Dios en el amor como autocomunicación por la gracia quedaría anulada si fuera posible demostrar que se trata de una necesidad de pensamiento. En consecuencia, la revelación histórico-salvífica no nos aclara el misterio divino, sino que nos introduce con mayor profundidad aún en él; por medio de la revelación histórico-salvífica, el misterio de Dios se nos revela como misterio.

Hay sobre todo *tres puntos* que permanecen incomprensibles e impenetrables para nuestro entendimiento: 1. La absoluta unidad de Dios en la diferencia real de las personas. 2. La absoluta igualdad de las personas en la dependencia de la segunda respecto de la primera y de la tercera respecto de la primera y la segunda. 3. El ser eterno de Dios como Padre, Hijo y Espíritu a pesar del llegar a ser de los dos últimos mediante las actividades de la generación y la espiración (*spiratio*). Pero ¿entendemos entonces la absoluta simplicidad de la naturaleza de Dios pese a la pluralidad y la diversidad de sus atributos, su absoluta inmutabilidad y eternidad pese a la diversidad de sus actividades y su entrada en la historia? Dios es incognoscible en todo su ser, no solo

en sus relaciones internas personales. Ni el carácter trinitario de Dios ni su esencia íntima ni su vida y acción son accesibles a nuestro conocimiento finito [35].

Hasta ahora hemos interpretado la tesis del *carácter misterioso de la Trinidad en el sentido de la teología de escuela*: el misterio como una verdad que trasciende radicalmente las posibilidades del entendimiento humano, que solo está garantizada por la comunicación divina y que ni siquiera una vez comunicada podemos comprender positivamente [36]. En esta visión propia de la teología de escuela, el misterio es concebido *en primer lugar* como propiedad de un enunciado. Se habla de misterios, en plural; existen muchos misterios de fe, y no se reflexiona expresamente sobre si estos múltiples misterios representan aspectos del único misterio. *En segundo lugar*, el misterio es entendido desde la *ratio*, sin preguntarse si esta referencia no resulta demasiado estrecha y superficial, si no sería necesario partir más bien de la totalidad de la persona humana y del misterio de su existencia. *En tercer lugar*, la revelación del misterio se comprende como transmisión de enunciados verdaderos, como información e instrucción sobrenatural, no como comunicación personal. *En cuarto lugar*, el misterio es determinado de manera puramente negativa como lo no cognoscible e incomprensible. Con ello guarda relación el hecho de que el misterio, *en quinto lugar*, es concebido como algo meramente provisional, como algo que algún día, en la visión beatífica (*visio beata*) «cara a cara», perderá su condición de misterio. Aquí no se considera la posibilidad de que el misterio venga dado esencialmente con la autotrascendencia del espíritu humano y con la divinidad de Dios y sea, en este sentido, algo positivo.

Con este concepto propio de la teología de escuela resulta posible, ciertamente, deslindar el misterio del enigma y del problema, que pueden por principio ser resueltos, al menos con el tiempo, mientras que el misterio es por principio irresoluble. Sin embargo, este concepto de misterio todavía no está delimitado con suficiente claridad del uso cotidiano del término y de las desagradables asociaciones que lleva aparejadas, sobre todo en alemán, lengua en la que *Geheimnis* significa tanto «misterio» como «secreto». Expresiones como «diplomacia secreta», «policía secreta», «secretos militares» y «secretismo» (en las que aparecen el sustantivo *Geheimnis* o el adjetivo *geheim*) sugieren una deplorable falta de transparencia o la penosa necesidad de hacer uso de candados y cerrojos. El vocablo *Geheimnis* resulta tanto más sospechoso en su aplicación al ámbito religioso: parece propiciar la huida de la claridad del pensamiento a la penumbra de los sentimientos, justificar religiosamente la fatiga espiritual o incluso la improbidad intelectual. Bajo estos supuestos, resulta comprensible que el ataque de la Ilustración al cristianismo se expresara sobre todo en la animadversión contra el término

«misterio». Significativa a este respecto es la obra *Christianity not mysterious* [1696, Un cristianismo no misterioso] del deísta inglés John Toland. El término «misterio» puede de hecho «convertirse en refugio de tendencias… que falsifican el discurso cristiano sobre Dios y difuminan la diferencia entre la fe y la superstición» [37].

Un *concepto positivo y abarcador de misterio* puede obtenerse desde dos puntos de partida. En primer lugar, cabe mostrar *filosófica y antropológicamente* que el hombre es, a causa de la autotrascendencia de su espíritu, el ser del misterio ineliminable. En este sentido, el misterio no es algo existente junto al resto de las realizaciones existenciales –racionalmente desentrañables– del hombre, sino la realidad global de su existencia que posibilita, envuelve y dinamiza todo lo demás [38]. La revelación determina este misterio ambivalente del ser humano como imagen y parábola del misterio de Dios y de su libertad. Teológicamente no existen, pues, múltiples y diversos misterios, sino un solo misterio, que es Dios y su designio salvífico a través de Jesucristo en el Espíritu Santo. La totalidad de la economía cristiana de la salvación constituye, por consiguiente, un único misterio, que puede resumirse en la frase: Dios, por medio de Jesucristo en el Espíritu Santo, es la salvación del ser humano [39]. Este misterio trino puede desplegarse en tres misterios: el ser trino de Dios, la encarnación de Dios en Jesucristo y la salvación del ser humano en el Espíritu Santo, que se consuma escatológicamente en la visión cara a cara. En estos tres misterios se trata de modo diferente del único *mysterium* del amor divino que se autocomunica: en sí mismo, en Jesucristo y en todos los redimidos [40]. *En ello, el* mysterium *del Dios trino en Dios mismo es tanto el presupuesto como el fundamento intrínseco y el contenido más profundo de los misterios de la encarnación y del derramamiento de la gracia. La Trinidad es el misterio en todos los misterios, el misterio por excelencia de la fe cristiana*.

Si se entiende el misterio en este sentido positivo y se percibe la correlación entre el misterio que el ser humano es y el misterio de Dios, entonces *el misterio no puede ser algo absolutamente irracional o incluso antirracional*. En tal caso quedan excluidas tanto la unidimensional nivelación racionalista de fe y saber como la relación dualista y antitética que entre ambas establecen el irracionalismo y el fideísmo. Esta última posición invoca una y otra vez el famoso dicho de Tertuliano, que, sin embargo, en sus escritos solamente aparece en lo que hace al sentido, pero no en su tenor literal: «Credo quia absurdum est» (Creo porque es absurdo) [41]. En la Edad Media encontramos esta actitud crítica frente a la razón, por ejemplo, en Pedro Damián y en Bernardo de Claraval, más tarde en el nominalismo tardo-medieval, en el sobrenaturalismo de los reformadores, en la polémica entre P. Bayle y Leibniz, en Kierkegaard y en los inicios de la teología dialéctica.

Frente a ello hay que afirmar: «Una razón que cree carecer de todo vínculo

intrínseco con la revelación y estar separada de esta por un abismo infranqueable o ser lo contrario de ella... resulta necesariamente tan peligrosa para los intereses de la fe como una razón que se equipara a la revelación… Sostener que no es posible creer las verdades reveladas y confiar al mismo tiempo en el conocimiento racional equivale en último término a aseverar que no necesitamos ambas cosas a la vez, que la razón especulativa conoce exactamente el mismo contenido que el creyente acepta en virtud de la mera autoridad exterior. Según esto, el espíritu humano, una vez que se ha convertido en espíritu pensante, cesa necesariamente de ser un espíritu creyente; y solo puede llegar a ser esto si deja de ser aquello. Ello vale para ambos puntos de vista; hasta tal grado se aproximan los extremos» [42]. «La luz de la verdad divina no precisa de este artificial oscurecimiento para desplegar su resplandor» [43]. La revelación es «suprarracional, no irracional o antirracional. Constituye un enriquecimiento de la razón, no un descrédito o una limitación de esta» [44].

La correspondencia entre el misterio del ser humano y el misterio de Dios significa que se puede mostrar racionalmente que el misterio trinitario no constituye nada contradictorio en sí ni disparatado. No implica la absurda afirmación de que uno es igual a tres ni otros despropósitos semejantes [45]. Además, *a una comprensión más profunda del misterio creyente de la Trinidad* puede llegarse *por un triple camino*. 1. Mostrando analogías tomadas del ámbito natural. En la doctrina de la Trinidad, este camino lo recorrió sobre todo Agustín. 2. Mostrando el *nexus mysteriorum* o la *hierarchia veritatum* [46], que consiste en que todas las verdades de la fe forman un todo estructurado, en que su armonía y coherencia intrínsecas hacen que las distintas verdades de fe sean creíbles y comprensibles. Por lo que atañe a la doctrina de la Trinidad, el nexo existente entre las verdades salvíficas comporta la demostración de la unidad de la Trinidad económica y la inmanente, así como la demostración de que la confesión de fe trinitaria constituye la estructura básica de todas las demás verdades de fe y su envolvente conexión. 3. Mostrando la relación de la fe trinitaria con la meta y el sentido final del ser humano, la comunión eterna con Dios, que nos es regalada a través de Cristo en el Espíritu Santo [47]. Sintetizando estos tres aspectos, cabe afirmar que *el misterio de la Trinidad puede ser entendido como misterio si se consigue mostrar su idoneidad como interpretación del misterio de la realidad, tanto del orden de la creación como del orden de la salvación*.

Imágenes y símiles para el misterio trinitario

El concilio Vaticano I afirma que la razón humana, con ayuda de la gracia, puede alcanzar un cierto conocimiento de los misterios de Dios «por analogía con lo que conoce de modo natural» [48]. La doctrina de la Trinidad hizo suyo ya muy pronto este principio

y buscó en el ámbito natural imágenes, símiles y analogías que le permitieran aproximarse al misterio trinitario. Ya en el siglo II encontramos el clásico símil del fuego, que no disminuye cuando de él se enciende un nuevo fuego [49]. La asimismo antigua comparación entre el foco de luz, la luz y el reflejo de la luz [50] desempeña más tarde un importante papel en Atanasio [51]. Esta imagen fue incorporada incluso al credo eclesial: «Luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero» [52]. Tertuliano menciona una serie de símiles adicionales: raíz y fruto, manantial y río, sol y rayo de sol [53].

Quien con mayor detalle muestra las huellas (*vestigia*) de la Trinidad en la creación es Agustín. Todo el libro undécimo de *De Trinitate* está dedicado a este tema. Además de las imágenes ya mencionadas [54], Agustín –enlazando con Sab 11,20– pone de relieve que Dios ha ordenado todo «conforme a medida, número y peso». En ello ve él una imagen del Dios trino [55]. Pero la verdadera imagen de Dios es, para él, el hombre (cf. Gn 1,28) [56] y, más en concreto, el alma humana [57]. De esta doctrina del ser humano como imagen de Dios parte la especulación psicológica de Agustín sobre la Trinidad, que determinó toda la posterior reflexión sobre el misterio trinitario en la teología latina. También aquí puede recurrir Agustín a planteamientos anteriores a él, sobre todo a comparaciones con la palabra interior o con la voluntad, analogías que eran habituales desde los padres apologetas y Orígenes [58]. En el ámbito de la teología latina, pudo apoyarse ante todo en el trabajo preparatorio de Tertuliano, Hilario y Ambrosio [59]. Sin embargo, Agustín procede en último término con total autonomía; la doctrina psicológica de la Trinidad es una genial aportación propiamente suya [60]. Con gran profundidad especulativa, el obispo de Hipona descubre sin cesar nuevas ternas en el espíritu humano: *mens*, *notitia* y *amor*; *memoria*, *intelligentia* y *voluntas*; etc. Volveremos a hablar de ello con mayor detalle.

La pregunta, sin embargo, es: ¿qué aportan realmente estas analogías? A buen seguro, no se entienden a sí mismas como pruebas en sentido estricto; *no son una demostración, sino más bien una ilustración* a posteriori *que presupone el credo trinitario*. Constituyen el intento de hablar del misterio de la Trinidad en el lenguaje del mundo. Así y todo, se mueven en un círculo hermenéutico. No solo interpretan la Trinidad desde el mundo, en especial desde el hombre; también interpretan, a la inversa, el mundo y el hombre a la luz del misterio trinitario; así pues, postulan desde la doctrina de la Trinidad un determinado modelo del conocimiento y el amor humanos. Esta recíproca iluminación tiene su fundamento en la correspondencia (analogía) entre Dios y el mundo, entre el orden de la redención y el orden de la creación.

Así se comprende que, dada su diferente concepción de la analogía [61], K. Barth realice una acerada *crítica de la doctrina de los* vestigia trinitatis. Teme que esta

ambivalente empresa lleve a una arbitraria fundamentación de la doctrina de la Trinidad a partir de la comprensión que el ser humano tiene del mundo y de sí mismo y, por ende, a un alejamiento respecto de la revelación. Por eso, el teólogo calvinista suizo ve en este intento algo realmente frívolo que distrae de la verdadera tarea, la cual no consiste en ilustrar la revelación, sino en interpretarla, esto es, en hacerla comprensible desde su propia raíz [62]. Esta crítica radical de la doctrina de los *vestigia trinitatis* no puede hacerla suya la teología católica, que se atiene a la analogía entre Dios y el mundo. En teología, la peligrosidad no es un argumento para abstenerse de hacer lo que se reconoce como necesario, sino más bien una llamada a hacerlo bien, con rigor y a conciencia.

Correcta en la crítica de Barth es, sin embargo, la indicación de que la comprensión teológica no puede proceder primordialmente de analogías externas, mundanas, sino que ha de brotar de la fe misma y, más en concreto, del *nexus mysteriorum*, de la unidad intrínseca de los distintos enunciados de fe [63]. *Por eso, el verdadero* vestigium trinitatis *no es el ser humano, sino el Dios-hombre Jesucristo*. La única manera de entender de verdad desde dentro la doctrina trinitaria es considerándola desde la economía salvífica. Esto nos lleva al enfoque hoy preponderante en la doctrina trinitaria: la unidad de la Trinidad inmanente y la Trinidad económica.

La unidad de la Trinidad inmanente y la Trinidad económica

Puesto que la Trinidad constituye el misterio de la fe por antonomasia, el punto de arranque de la doctrina trinitaria solamente puede encontrarse en la propia fe. En consecuencia, no podemos partir de la filosofía moderna ni de una analogía tomada del ámbito creatural; estas solamente pueden desempeñar una función auxiliar *a posteriori* con miras a una comprensión más profunda. El verdadero punto de apoyo para la comprensión tiene que estar en la economía de la salvación misma. En este sentido formula K. Rahner el *axioma fundamental*: «La Trinidad económica es la Trinidad inmanente y viceversa» [64]. Ya antes K. Barth había afirmado análogamente: «La realidad de Dios en su revelación no debe ser relativizada con el adverbio "solo", como si detrás de esa revelación existiera en algún lugar otra realidad divina; antes bien, la realidad de Dios que nos sale al encuentro en la revelación no es otra que su realidad en las profundidades de la eternidad» [65]. Incluso un importante representante de la teología neopalamita dentro de la Iglesia ortodoxa, J. Meyendorff, llega a parecidas tesis. Asevera que el ser de Dios para nosotros forma parte de su ser en sí [66]. Así pues, lo que Karl Rahner formula como axioma fundamental de la doctrina trinitaria se corresponde hoy con un amplio consenso en la teología de las más diversas Iglesias. Este axioma recoge al mismo tiempo, de forma críticamente acrisolada, el fruto de la confrontación con Hegel y Schleiermacher. Ya este último afirma que «no disponemos de ninguna fórmula para el

ser de Dios en sí distinta del ser de Dios en el mundo» [67]. Esta tesis sigue siendo cierta aun cuando el propio Schleiermacher extrajera de ellas consecuencias erróneas. Ya F. A. Staudenmaier, uno de los representantes de la Escuela de Tubinga, anticipó en confrontación con Hegel –y de forma menos equívoca que Schleiermacher– el axioma de Rahner con su tesis de la «futilidad de la distinción entre la Trinidad esencial y la Trinidad revelada» [68].

Siguiendo a Karl Rahner cabe aducir tres argumentos para *justificar este axioma fundamental*:

1. La salvación del ser humano es –y no puede ser sino– Dios mismo, no un don creado distinto de Dios (*gratia creata*). Por eso, la acción de Dios a través de Jesucristo en el Espíritu Santo solo es acción salvífica de Dios si en ella entramos en relación con Dios mismo, si en ella Dios está presente para nosotros como aquel que él es en sí. Por tanto, la Trinidad económica perdería todo su sentido si no fuera al mismo tiempo la Trinidad inmanente. El carácter escatológico de la revelación de Cristo hace además necesario que Dios se autocomunique en Jesucristo de manera insuperable, plena y sin reservas. Así pues, precisamente en el acontecimiento Cristo no puede quedar ningún margen o resto oscuro de un *Deus absconditus* «detrás» del *Deus revelatus*. El *Deus revelatus* es más bien el *Deus absconditus*; el ineliminable misterio de Dios es el misterio de nuestra salvación. Por eso, el llamado credo atanasiano, que es el credo que contiene la doctrina trinitaria más amplia, comienza con la frase: «Quicumque vult salvus esse, ante omnia opus est, ut teneat…» (Quien quiera salvarse debe tener por cierto ante todo lo siguiente…) [69].

2. Existe al menos un caso en el que esta identidad entre la Trinidad económica y la Trinidad inmanente es doctrina de fe definida: la encarnación del Logos, la unión hipostática. Independientemente de la indemostrada y falsa opinión de escuela de que, en sí, cualquiera de las tres personas divinas habría podido encarnarse, lo cierto es que en Jesucristo no se ha encarnado Dios en general, sino la segunda persona divina, el Logos; y, además, de manera tal que no solo habita en el hombre Jesús, sino que es el sujeto (la hipóstasis) en el que subsiste la humanidad de Jesús, de suerte que esta no es una librea exterior del Logos, sino símbolo real del mismo [70]. Así pues, en el hombre Jesús habla y actúa el Hijo de Dios mismo. Por eso, en el caso de la encarnación no es posible distinguir adecuadamente el envío temporal del Logos al mundo y su procesión eterna del Padre; aquí la Trinidad inmanente y la Trinidad económica constituyen una unidad.

3. La salvación que nos ha traído el Hijo de Dios consiste en que, en el Espíritu Santo, devenimos hijos e hijas de Dios; o sea, en que la autocomunicación del Padre, que al Hijo eterno de Dios le corresponde por naturaleza, a nosotros nos es regalada en el Espíritu Santo por la gracia. Es cierto que la teología escolástica, salvo unas cuantas excepciones, niega que se pueda hablar, como sugiere la Escritura, de una inhabitación

personal del Espíritu Santo en los cristianos; según la mayoría de los escolásticos se trata de una inhabitación que corresponde a Dios en general y, por ende, a las tres personas divinas, mas le es atribuida (apropiada) al Espíritu Santo. Pero contra esta tesis no solo existen buenas objeciones bíblicas, sino también argumentos especulativos [71]. Por eso podemos partir de que la gracia es libre autocomunicación de Dios en el Espíritu Santo; este es, precisamente según la tradición de la doctrina trinitaria de Agustín, el don escatológico mismo, en el que Dios se autocomunica. De ahí que quepa afirmar que también en el derramamiento del Espíritu, que lleva a su conclusión la economía salvífica, la Trinidad económica y la inmanente forman una unidad.

Fundamentado de este triple modo, el axioma tenía originariamente en K. Rahner el sentido de restituir a la doctrina de la Trinidad inmanente una función teológica y vincularla de nuevo con la historia de la salvación, a fin de volver a hacerla así comprensible para la fe. En este sentido, el axioma es acertado, legítimo, incluso necesario.

Sin embargo, la equiparación de Trinidad inmanente y Trinidad económica, tal como acontece en este axioma, es ambigua y se presta a algunas interpretaciones erróneas. Uno de esos malentendidos consistiría sin duda en despojar, en virtud de tal equiparación, a la Trinidad económica de su propia realidad histórica y entenderla como mera manifestación temporal de la eterna Trinidad inmanente; y eso es algo que ocurre, por ejemplo, cuando no se toma en serio la verdad de que la segunda persona divina, a consecuencia de la encarnación, existe de un modo nuevo en la historia, o sea, cuando –sin perjuicio de que se trate de procesos intrínsecamente relacionados entre sí– no se distingue ya su generación eterna por el Padre de su envío temporal al mundo. En la actualidad es más probable, sin embargo, el malentendido contrario, que consiste en disolver, en virtud de la antedicha equiparación, la Trinidad inmanente en la económica, como si la Trinidad eterna únicamente se constituyera como tal en y a través de la historia. En ese caso, las diferencias entre las tres personas en la eternidad serían a lo sumo modales; tan solo devendrían reales en la historia [72]. Un último –y completo– malentendido del axioma se da cuando este se utiliza como excusa para dejar más o menos a un lado la doctrina de la Trinidad inmanente, circunscribiéndose más o menos a la Trinidad histórico-salvífica [73]. Pero también así de priva de todo sentido y relevancia a esta. Y es que la Trinidad histórico-salvífica solamente tiene sentido y relevancia si Dios se hace presente en la historia de la salvación como aquel que es desde toda la eternidad, o dicho con mayor exactitud: si Dios no solo se manifiesta para nosotros en la historia de la salvación como Padre, Hijo y Espíritu Santo, sino que es Padre, Hijo y Espíritu Santo desde toda la eternidad.

Por tanto, si no se quiere que el axioma de la identidad entre la Trinidad inmanente y la Trinidad económica lleve a la disolución de la primera en vez de a su fundamentación, no cabe entender esta identidad en el sentido de la fórmula tautológica A = A. La cópula «es» que aparece en este axioma no debe interpretarse en el sentido de una identidad, sino más bien en el sentido de una indeducible, libre, gratuita e histórica

existencia de la Trinidad inmanente en la Trinidad económica. Podemos modificar, pues, el axioma de Rahner como sigue: *en la autocomunicación histórico-salvífica, la autocomunicación intratrinitaria se hace presente en el mundo de un modo nuevo*, a saber, bajo palabras, signos y hechos históricos y, en último término, en la figura del hombre Jesús de Nazaret. Hay que salvaguardar, por consiguiente, tanto el carácter gratuito y libre respecto a la Trinidad inmanente como el carácter kenótico de la Trinidad económica, haciendo justicia con ello al misterio inmanente de Dios en (¡no detrás de!) su autorrevelación [74].

Poner de relieve el carácter tanto gratuito-libre como kenótico de la Trinidad económica significa acentuar al mismo tiempo el carácter apofático de la Trinidad inmanente, esto es, el hecho de que se sustrae a todo lenguaje y pensamiento. La Trinidad inmanente es en la Trinidad económica (¡no detrás de ella!) un *mysterium stricte dictum*. Esto significa que la Trinidad inmanente no puede inferirse de la Trinidad económica por medio de una suerte de extrapolación. En cualquier caso, este no fue el camino que recorrió la Iglesia primitiva en el desarrollo confesional y dogmático de la doctrina trinitaria. Su punto de partida fue más bien, como ya se ha mostrado, la confesión bautismal de fe, que deriva del mandato bautismal dado a la Iglesia por el Señor resucitado [75]. El conocimiento del misterio trinitario se debió, en consecuencia, a la revelación por la palabra, no a una conclusión argumental. Esta revelación por la palabra constituye, por su parte, la interpretación del hecho salvífico que acaece en el bautismo, a través del cual se actualiza el acontecimiento salvífico obrado por Jesucristo en el Espíritu Santo.

De este modo llegamos al siguiente *resultado*: como toda revelación, la revelación del misterio trinitario de Dios no acontece solo en la palabra ni tampoco solo a través de hechos histórico-salvíficos, sino mediante palabras y hechos recíprocamente relacionados. El credo bautismal trinitario y la doxología eucarística buscan interpretar la realidad salvífica trinitaria actualizada en el bautismo y la eucaristía, según la cual Dios es, a través de Cristo en el Espíritu, nuestra salvación; y a la inversa, esta realidad salvífica verifica la revelación como palabra viva y con poder sobre la historia [76]. *Por eso, la unidad de Trinidad inmanente y Trinidad económica, entendida a la luz de la historia de la revelación, no es un axioma del que quepa deducir la Trinidad inmanente o con cuya ayuda sea posible reducir esta a la Trinidad histórico-salvífica; este axioma presupone el conocimiento de la Trinidad inmanente y trata de interpretarla y concretarla adecuadamente*.

2. Conceptos fundamentales de la doctrina trinitaria

Los conceptos fundamentales clásicos

La doctrina trinitaria, tal como aparece en los manuales de teología dogmática, comienza por la Trinidad inmanente y, más en concreto, por las procesiones eternas del Hijo desde el Padre y del Espíritu Santo desde el Padre y el Hijo; solo al final aborda el envío histórico-salvífico del Hijo y el Espíritu al mundo. La dogmática de manual se atiene, pues, al orden del ser, en el que las procesiones eternas preceden a las misiones y las fundamentan. En cambio, si se sigue el orden del conocimiento, hay que partir de las misiones histórico-salvíficas y de su revelación verbal, a fin de reconocer en ellas las procesiones eternas como su fundamento y presupuesto. En lo que sigue optamos por este segundo camino, porque parece más conforme a nuestro conocimiento humano, que siempre parte de la experiencia, y porque, juzgando también desde el testimonio bíblico, se nos antoja más adecuado a la realidad de la que queremos hablar [77].

El punto de arranque y la categoría fundamental de una doctrina trinitaria fundamentada histórico-salvíficamente debe ser el concepto que en la doctrina trinitaria tradicional aparece tan solo al final: la *misión*. La Escritura nos ofrece testimonio de la misión del Hijo por el Padre (cf. Gál 4,4; Jn 3,17; 5,23; 6,57; 17,18) y de la misión del Espíritu por el Padre (cf. Gál 4,6; Jn 14,16.26) y el Hijo (cf. Lc 24,49; Jn 15,26; 16,7). Mientras que la misión del Hijo acontece de forma visible mediante la encarnación, la misión del Espíritu en la inhabitación en los corazones de los justificados (cf. 1 Cor 3,16; 6,19; Rom 5,5; 8,11) es invisible, pero no ajena por completo a la experiencia. También los documentos magisteriales conocen el concepto de misión [78]. Este incluye dos momentos [79], que, en consonancia con el enfoque histórico-salvífico aquí adoptado, señalamos en el orden inverso a aquel en que se presentan en la teología tradicional: 1. La misión tiene como *finalidad* la presencia del Hijo o del Espíritu en el mundo y en la historia. Se trata de un modo nuevo, libre y personal de la presencia divina, distinto de la omnipresencia de Dios en virtud de su naturaleza. 2. La misión tiene como presupuesto y como *origen* la eterna dependencia del Hijo respecto del Padre y del Espíritu respecto del Padre y del Hijo. Por consiguiente, el Hijo procede eternamente del Padre; y el Espíritu, del Padre y del Hijo. La misión en el tiempo presupone, pues, la procesión eterna; sin embargo, le añade una clase nueva, histórica de presencia en el mundo creado [80]; de ahí que pueda caracterizarse como reproducción y ampliación, más aún, como prolongación de la procesión eterna [81].

Con ello, el concepto de misión lleva al concepto de las *procesiones* (*processiones*) intradivinas: la del Hijo desde el Padre y la del Espíritu desde el Padre y el Hijo u originariamente (*principaliter*) desde el Padre y, de un modo regalado por este,

también desde el Hijo [82]. La Biblia se limita a sugerir tales procesiones. Pues la Escritura, cuando afirma que el Hijo procede del Padre [Vulgata: *ex Deo processi*] (cf. Jn 8,42) y que el Espíritu procede del Padre [Vulgata: *qui a Patre procedit*] (cf. Jn 15,26), se refiere directamente a la procedencia temporal, o sea, a la misión. Solo de modo indirecto se alude también con ello a la procedencia eterna como necesaria condición –por así decir– teológico-trascendental de posibilidad de la procesión temporal. La procesión eterna denota una eterna relación de origen. Para clarificar de forma más precisa el concepto de procesión, es necesario distinguir entre una procesión hacia fuera en la que lo originado o el originado sale de su origen y va más allá de sí (*processio ad extra* o *processio transiens*) y una procesión en la que lo originado o el originado permanece dentro de su origen (*processio ad intra* o *processio immanens*) [83]. Del primer modo es como proceden las criaturas de Dios; del segundo modo es como el Hijo procede del Padre y el Espíritu del Padre y del Hijo. Pues dada la unidad, simplicidad e indivisibilidad de la esencia divina, en este segundo caso solamente puede tratarse de una *processio immanens*. Por la misma razón, las procesiones inmanentes en Dios no deben entenderse como movimientos espaciales o temporales; son más bien la «fundamentación del orden de vida y existencia en Dios». Se trata de los procesos vitales y movimientos inmanentes a Dios. En ellos no acontece, por ejemplo, un progresivo desarrollo de Dios desde los abismos y la oscuridad de su misterioso ser hacia la luz del diáfano autoconocimiento. En Dios no existe sucesión temporal alguna, sino una única y eterna realidad activa (*actus purus*) de inconmensurable fuerza, inagotable plenitud vital y, no obstante, profunda interioridad y sosiego [84].

La tradición intenta caracterizar de forma algo más precisa las dos procesiones que acontecen en Dios recurriendo a la Escritura [85]. La procesión del Hijo es descrita como generación; y la del Espíritu, siguiendo a Jn 15,26, como procesión en sentido estricto. Teniendo en cuenta el sentido originario del término «espíritu» –a saber, viento, aliento, soplo–, en la teología tradicional la procesión del Espíritu se conoce asimismo como espiración (*spiratio*). Mientras que el concepto de generación se comprende de inmediato, en la caracterización de la procesión del Espíritu resulta perceptible una cierta perplejidad. Esta pobreza conceptual es remediada de forma solo aparente en la teología oriental. Habida cuenta de que no conoce el concepto general de «procesiones» intratrinitarias, esta teología puede reservar para el Espíritu el término «procesión» [86]. Pero también en la teología oriental se busca en vano una explicación más detallada de este vocablo. Hasta donde yo sé, el único intento en este sentido se encuentra en Alberto Magno [87], a quien se remite M. J. Scheeben [88]. Según estos dos teólogos, *processio* denota un extático ir más allá de sí mismo, un trascenderse, un ser fuera de sí como el que es propio del amor. Al igual que la procesión interna del Hijo, su generación, se

compara con la producción de la palabra interior en el acto de conocimiento, así también se compara la procesión del Espíritu, su espiración, con el ser fuera de sí característico del amor. Por consiguiente, el Hijo es la Palabra y la Sabiduría del Padre; el Espíritu, por su parte, es el amor y el vínculo de amor entre el Padre y el Hijo [89].

Las procesiones intradivinas, a su vez, fundamentan *relaciones intradivinas*. Por «relación» se entiende el estar referido a otro [90]. Según esto, del concepto de relación forman parte el sujeto (*terminus a quo*), el término (*terminus ad quem*) y el fundamento de la relación. Entre el sujeto y el término de la relación existe una oposición relativa. De las dos procesiones intradivinas se derivan cuatro relaciones:

– la relación del Padre con el Hijo: generación activa (*generare*) o paternidad;
– la relación del Hijo con el Padre: generación pasiva (*generari*) o filiación;
– la relación del Padre y del Hijo con el Espíritu Santo: espiración activa (*spirare*);
– la relación del Espíritu Santo con el Padre y el Hijo: espiración pasiva (*spirari*).

Tres de estas relaciones son realmente distintas entre sí: la paternidad, la filiación y la espiración pasiva. La espiración activa, en cambio, es idéntica con la paternidad y la filiación y corresponde al Padre y al Hijo en común. Sin embargo, la espiración pasiva es realmente distinta de ambas. Esto significa que, a consecuencia de las procesiones, en Dios existen tres oposiciones relativas realmente distintas unas de otras. Son prototipo y fundamento originario de la reciprocidad y colaboración dialogal y relacional del Padre, el Hijo y el Espíritu en la historia de la salvación.

Esta fue la genial idea de los padres de la Iglesia de los siglos IV y V, preparada ya por Atanasio [91], desarrollada en Oriente sobre todo por Gregorio Nacianceno [92] y en Occidente, con mayor claridad aún, por Agustín [93]: que la paternidad, la filiación y la espiración pasiva son realidades relacionales, de suerte que las diferencias en Dios no afectan a la única sustancia o esencia divina, sino a las relaciones intradivinas. Esta idea fue asumida más tarde también por el magisterio eclesial [94]. Llevó a la ley fundamental de la Trinidad: «In Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio» (En Dios todo es uno, donde no obsta la oposición de relación) [95].

La afirmación de que las diferencias en Dios constituyen relaciones tiene una importancia capital, porque con ello se abre una brecha en el pensamiento sustancialista. Lo último y decisivo no es la sustancia que descansa en sí misma, el ser cabe sí mismo, sino el ser desde otro y el ser para otro. En el mundo creatural, la relacionalidad presupone la sustancialidad. La relacionalidad es esencial solo para la plena realización de un ente, pero no agota toda su realidad. Un hombre sigue siendo hombre aunque se cierre de manera egoísta a la relación con los demás; más aún, no debe ser considerado exclusivamente como un ser relacional que solo tiene sentido y valor en cuanto existe para otros y para el todo; el ser humano tiene valor y dignidad en sí mismo. En el caso

de Dios, en cambio, a causa de la simplicidad y la perfección de su esencia resultan imposibles tales distinciones entre esencia y relación. En él, esencia y relación son realmente idénticas. Dios es relación y existe solo en relaciones intradivinas; él es por entero amor que se entrega y regala. Esta realidad relacional idéntica con la esencia de Dios presupone realidades relacionales relativamente distintas entre sí. En este sentido, entre la esencia una de Dios y las relaciones no existe una mera distinción conceptual (*distinctio rationis*), sino una distinción que tiene un *fundamentum in re* (*distinctio virtualis*), y ese fundamento no es otro que el hecho de que la relación se orienta a un término que realmente es distinto de la esencia [96]. Así pues, las diferencias basadas en las relaciones expresan una vez más el carácter extático del amor divino.

Las tres relaciones contrapuestas existentes en Dios –la paternidad, la filiación y la espiración pasiva– son la expresión abstracta de las *tres personas divinas*. Por «persona» (hipóstasis) [97] en sentido protoeclesial y escolástico se entiende, en efecto, el referente o soporte último de todo ser y todo obrar (*principium quod*). La naturaleza, en cambio, es aquello en virtud de lo cual la persona o hipóstasis es y obra (*principium quo*). Es propio de la persona o hipóstasis ser una realidad no reductible ni comunicable a ninguna otra realidad; en este sentido, constituye una unidad distinta de cualquier otra: este aquí, aquel allá. Por eso, la definición clásica de persona reza: «Persona est naturae rationalis individua substantia» (La persona es una sustancia individual de naturaleza racional» [98]. El punto débil de esta definición, que se encuentra en Boecio, es que parece entender la personalidad como individualidad. Pero la individualidad es una determinación referente al qué, no al quién; se trata de una impronta natural de la persona, no de esta misma. Sin embargo, si atendemos al contenido, con el término «individualidad» se refiere Boecio a la incomunicabilidad, esto es, a una inmediatez que se funda en una indivisibilidad y unidad última [99]. A este aspecto le dio expresión sobre todo Ricardo de San Víctor en su definición de persona: «naturae rationalis incommunicabilis existentia» (existencia incomunicable de naturaleza racional) [100]. Tomás de Aquino quiere decir en el fondo lo mismo cuando sustituye el término *substantia*, que está emparentado con *natura*, por el de *subsistentia*: aquello que, a modo de soporte, subyace a la naturaleza o sustancia [101]. Esta precisión conceptual tiene relevancia sobre todo para la doctrina trinitaria. Pues la referencia a tres sustancias puede entenderse fácilmente en sentido triteísta. En cambio, si se habla de tres *subsistentiae*, lo que pretende decirse es que la naturaleza o sustancia divina –numéricamente una– es «poseída» por tres portadores, existe en tres modos de subsistencia relativamente distintos.

¿En qué consiste la unidad última e incomunicable y, por ende, el fundamento de la diferenciación en Dios? Según lo dicho hasta ahora, en las relaciones. Por eso, la definición de personas divinas que ofrece Tomás reza: *las personas divinas son*

relaciones subsistentes [102]. Esta doctrina fue asumida, por lo que concierne al contenido, por los reformadores; en la actualidad es defendida, por ejemplo, por K. Barth [103].

Esta determinación de las personas divinas como relaciones subsistentes puede entenderse concretamente de dos modos distintos. La relación puede fundamentar la subsistencia. Así lo concibe Anselmo de Canterbury [104]. En esta visión, el enfoque abstracto que parte de la naturaleza prevalece sobre el enfoque histórico-salvífico concreto. Sin embargo, en tal caso no queda muy lejos el paso hacia el modalismo, porque en esta visión las personas parecen ser meramente modos de subsistencia de la única naturaleza. Pero también las personas pueden fundamentar las relaciones. Ello no significa que las personas sean temporalmente anteriores a las relaciones; eso es imposible, porque las personas son idénticas con las relaciones. Lo que se quiere decir es más bien que las personas preceden lógicamente a las relaciones. Tal es la interpretación que ofrece Tomás de Aquino [105]. De este modo se aproxima, en lo que atañe al contenido, a la concepción oriental, que no parte de la esencia, sino de las hipóstasis, con lo que está más próxima al lenguaje y el pensamiento concretos e histórico-salvíficos de la Biblia.

Las personas se diferencian entre sí por las *propiedades*, las particularidades que las caracterizan (*idiṓmata hypostatiká*, *proprietates personales*) [106]. Materialmente idénticas a las propiedades son las *nociones* (*gnōrísmata*), rasgos identificativos y distintivos de las personas divinas. Tales propiedades personales, o sea, diferenciadoras de las personas son: la paternidad, la filiación y la espiración pasiva. La diferencia entre la doctrina trinitaria oriental y la latina se pone de manifiesto en la cuestión de qué papel desempeña la carencia de origen (*innascibilitas*, *agennēsía*) como propiedad del Padre [107]. Puesto que parte del Padre como origen inoriginado y fuente de la Trinidad, Oriente ve en tal carencia de origen del Padre la propiedad decisiva de este. Para la corriente principal de la tradición latina, en cambio, la carencia de origen es ciertamente una propiedad del Padre, pero no una propiedad constitutiva de la persona. Esto guarda relación con el hecho de que en Occidente suele concebirse a las personas como constituidas y diferenciadas unas de otras por las relaciones. Pero la carencia de origen comporta directamente la negación de una dependencia relacional, por lo que no puede ser una propiedad constitutiva de la persona. Para Oriente representa, por el contrario, el punto de partida de toda la doctrina trinitaria. Materialmente se expresa en ella que Dios es, en su amor, origen puro que nada recibe de nada ni de nadie, que es puro dar y puro regalar.

De las propiedades hay que distinguir las *apropiaciones*, la adjudicación de

atributos o actividades que corresponden conjuntamente a las tres personas en virtud de su común esencia a una sola de ellas, porque guardan una cierta afinidad con sus propiedades características [108]. Así, por ejemplo, el poder puede ser apropiado al Padre, la sabiduría al Hijo y el amor al Espíritu. Tales apropiaciones tienen la finalidad de ilustrar las propiedades y las diferencias personales en Dios.

En este punto se suscita una objeción lógica de considerable peso. La pregunta es si la unidad y la simplicidad absolutas de Dios permiten el empleo de números y la numeración. En efecto, los números solo tienen sentido en el ámbito de lo cuantitativo; en el ámbito del espíritu puro no es posible contar y, por tanto, tampoco en el ámbito de lo divino. Dios, afirma Basilio, se encuentra «por completo más allá del número» [109]. Puesto que no está determinado por la cantidad, Dios no es –asegura Agustín– tripartito; las personas divinas no se pueden sumar; Dios no es mayor que cualquiera de las personas por sí sola [110]. En este sentido es necesario decir de la Trinidad junto con el undécimo concilio de Toledo (675): «nec recedit a numero, nec capitur numero» (ni se aparta del número ni cabe en el número) [111]. La pregunta es, pues, si –y en caso de respuesta afirmativa, en qué medida– tiene sentido lógico hablar de tres personas.

Ya de la fundamentación de la pregunta se desprende que en el ámbito del espíritu y, sobre todo, en el ámbito de lo divino los números son aplicables a lo sumo en un sentido analógico. Únicamente tienen sentido si reflexionamos sobre el fundamento y el significado de la posibilidad de contar y emplear los números: la unidad como una determinación trascendental del ser que nada añade a este salvo la negación de que esté dividido. Esta unidad corresponde a todo ente, si bien de modo diverso según el grado en que participe del ser. Tal unidad atañe de modo supremo a la persona: esta es un individuo en el sentido de indivisión última y, por ende, incomunicabilidad. En consecuencia, hablar de tres personas en Dios significa objetivamente: el Padre, el Hijo y el Espíritu son tres de tales unidades indivisas e indivisibles [112].

Del uso exclusivamente analógico del número tres se sigue que el término «persona» no se aplica a las tres personas divinas como si fuera un concepto general [113]. El significado preciso de «persona» en cada uno de estos casos no se puede derivar de un concepto general de persona presupuesto. Conforme a un dicho de Hilario, más que de determinar el sentido de la realidad aludida a partir del enunciado sobre ella, se trata de entender el enunciado desde la realidad a la que este se refiere [114]. Lo cual requiere asimismo una explicación objetiva. Pues en Dios no solo la unidad es siempre mayor que en la esfera de lo finito, sino también la diferencia. Formulado de otra forma: no a pesar de que sea unidad indivisa, sino porque lo es, puede, más aún, debe ser Dios diferencia infinita; justamente por eso pueden darse en él diferencias personales que son realizadas con infinita diversidad por cada uno de los modos de subsistencia en los que existe la única naturaleza divina.

Todos los conceptos trinitarios precedentes llevan a un último concepto fundamental que todo lo recapitula: la recíproca inhabitación e interpenetración de las personas divinas, la *perijóresis trinitaria* [115]. Esta tiene un fundamento bíblico en Jn 10,30: «El Padre y yo somos uno» (cf. 14,9ss; 17,21). Tal recíproca inhabitación e interpenetración de las personas divinas está atestiguada ya muy pronto en la tradición [116]. Es clásica la fórmula de Hilario sobre la relación existente entre Padre e Hijo: «El uno [procede] del otro, y los dos son uno; pero no cada cual uno, sino mutuamente uno en el otro, porque nada hay distinto en ninguno de ellos» [117]; «Dios en Dios, porque él es Dios de Dios» [118]. En Agustín puede leerse: la Trinidad «subsiste... en aquellas tres realidades, y esto sin mezcla ni confusión. Y si bien cada una tiene en sí subsistencia, mutuamente todas se hallan en todas, ya una en dos, ya dos en una. Y, en consecuencia, todas en todas» [119]. Siguiendo a Fulgencio de Ruspe [120], el concilio de Florencia describe de la siguiente manera esta recíproca inhabitación: «A causa de esta unidad, el Padre está por entero en el Hijo y por entero en el Espíritu Santo; el Hijo está por entero en el Padre y por entero en el Espíritu Santo; y el Espíritu Santo está por entero en el Padre y por entero en el Hijo» [121].

La palabra «perijóresis» aparece por primera vez en Gregorio Nacianceno, si bien allí se aplica a la relación entre las dos naturalezas en Cristo [122]; el primero en usarla para describir la relación de las personas trinitarias es Juan Damasceno [123]. El término griego *perichṓrēsis* fue vertido al latín inicialmente por *circumsessio* (por ejemplo, en Buenaventura); a partir del siglo XIII se encuentra también el vocablo *circuminsessio* (en Tomás de Aquino, entre otros). Si la primera voz denota una dinámica interpenetración, la segunda sugiere una estática y sosegada inhabitación recíproca. En estas distintas traducciones se expresan de nuevo diferencias entre la doctrina trinitaria griega y la doctrina trinitaria latina, pero también entre distintas corrientes de esta última. Los griegos parten de las hipóstasis y entienden la perijóresis como una interpenetración activa; la perijóresis es, por así decir, el vínculo que une a las personas. Los teólogos latinos suelen partir, por el contrario, de la unidad de esencia y entienden la perijóresis más como inhabitación en virtud de una esencia común. En este último caso, la perijóresis es, más que el movimiento, el reposo en Dios. Tomás de Aquino ensaya también aquí una síntesis: fundamenta la perijóresis tanto en la esencia común como en las relaciones, incluidas las de origen [124].

La doctrina de la perijóresis tiene una capital relevancia tanto pastoral como especulativa. Su importancia pastoral se debe a que excluye todo triteísmo, pero también todo modalismo. Las tres personas existen –para utilizar una expresión cristológica– «sin mezcla ni separación»[125]. Por lo que respecta al plano especulativo, de la unidad

perijorética en la Trinidad se deriva un modelo de unidad entre Jesucristo y los seres humanos (cf. Jn 14,20; 17,23), entre unos seres humanos y otros (cf. Jn 17,21) y entre Dios y los seres humanos. Podemos formular el axioma de que, en la unidad tal como es fundada por Jesucristo, unidad y autonomía no son inversa, sino directamente proporcionales. Cuanto mayor es la unidad, tanto mayor es también la autonomía; y a la inversa, la verdadera autonomía solo puede realizarse en y a través de la unidad en el amor. Por consiguiente, la unidad con Dios fundada por Jesucristo no absorbe ni anula al ser humano; comporta perdurable diferencia y fundamenta así la autonomía y la libertad verdaderas. La mística de la unidad entre Dios y el hombre y de la unidad de los hombres y los cristianos entre sí es, en el cristianismo, una mística del encuentro, la amistad y la comunión con Dios, que acontecen en y a través del encuentro, la amistad y la comunión interhumanos e irradian sobre –y repercuten en– estos. Por tanto, también en este punto se hace patente que el misterio trinitario es el fundamento más profundo y el sentido último del misterio de la persona humana y su consumación en el amor.

El lenguaje de las tres personas

Una vez sentadas en el siglo IV las bases de la doctrina trinitaria de la Iglesia y su terminología, siguieron siendo durante más de un milenio –a excepción de algunas controversias en el siglo XII– patrimonio incontrovertible de todas las Iglesias cristianas, no solo en Oriente y Occidente, sino también entre las Iglesias de la Reforma y la Iglesia católica. Hasta la Modernidad no surgieron corrientes antitrinitarias: los socinianos y los arminianos abrieron camino en el siglo XVII y el racionalismo del siglo XVIII constituyó el punto cimero, que dejó claras huellas tanto en la teología de la Ilustración como en la teología liberal. Las objeciones contra la doctrina trinitaria eran de diverso tipo. Si prescindimos por el momento de los argumentos historiográficos (basados tanto en observaciones exegéticas como en la historia de las religiones y de los dogmas) y nos concentramos en los argumentos materiales, el primer plano lo ocupa una objeción relacionada con la subjetividad moderna y el concepto moderno de persona que de ella se deriva. *En la Modernidad, la persona ya no se entiende ontológicamente, sino como centro de acción libre y consciente de sí y como personalidad individual* [126]. Este ideal moderno se compadece muy bien con la idea de un Dios personal. Pero la idea de tres personas en una sola naturaleza no es concebible con ayuda de este concepto de persona, no solo por razones lógicas, sino también psicológicas. Pues el sujeto moderno autoconsciente no puede percibir en el otro sino un competidor. La armonización de unidad y trinidad se convirtió así en un problema insoluble. Pero la idea de un Dios unipersonal –una idea no cristiana, sino ilustrada; en el fondo, la herejía del teísmo cristiano– no tardó en revelarse también como una insostenible reliquia poscristiana. La moderna crítica de la religión, en especial L. Feuerbach, lo tuvo, pues, relativamente fácil para pensar que podía demostrar que esta idea no era sino una proyección de la autoconciencia humana y para ver luego en ella, como hizo K. Marx, una ideología del

sujeto burgués.

La posibilidad o imposibilidad de la recepción del concepto moderno de persona en la doctrina trinitaria sigue siendo en la actualidad una cuestión controvertida, en la que evidentemente se trata de mucho más que de un teológico juego de abalorios, de mucho más también que de una estrategia pastoral de adaptación semántica a una nueva situación. Lo que se dirime en esta cuestión es la correcta comprensión del núcleo y de la estructura fundamental del mensaje cristiano en el contexto del pensamiento moderno. Lo que aquí se decide es la respuesta cristiana a la situación de ateísmo originada por el teísmo. Se trata, sobre todo, de cómo puede comprenderse adecuadamente a sí mismo el ser humano como imagen de Dios desde el Dios trinitario enlazando con –y discrepando de– el espíritu de la Modernidad.

El concepto de persona es, a no dudarlo, un concepto venerable. Es cierto que no figura en la Escritura; pero esto vale también para muchos conceptos dogmáticamente importantes y no constituye, por sí solo, razón suficiente para retirar de la circulación dogmática el concepto de persona. Que algo no esté en la Biblia no quiere decir, ni mucho menos, que sea ajeno a la Biblia o incluso antibíblico. La cuestión decisiva no es si el concepto de persona aparece o no en la Escritura, sino si representa o no una interpretación del testimonio bíblico adecuada al contenido de este. La tradición, sin duda, responde afirmativamente a esta pregunta, por lo que el concepto que nos ocupa pasó a formar parte del uso lingüístico oficial de la Iglesia desde el segundo concilio ecuménico, esto es, desde el concilio de Constantinopla (381) [127]. Hablar de un solo Dios en tres personas cuenta, por tanto, con el autoritativo aval de la tradición [128]. Es cierto que la tradición en cuanto tal no constituye por sí misma un argumento decisivo; únicamente llega a serlo si interpreta y precisa de modo idóneo un enunciado revelado original. Según la concepción católica, tal interpretación de la Escritura solo puede ser elevada inequívocamente a enunciado de fe por la Iglesia. Si la Iglesia así lo hace, comprometiéndose de manera definitiva con un enunciado, este se convierte en un dogma y deja de ser mera teología, por principio siempre revisable. Esto no excluye que lo que se quiere decir en una determinada proposición no pueda ser expresado con otras palabras de forma mejor, menos susceptible de malentendidos y más profunda [129].

Este último problema es el que nos interesa en el presente contexto. Pues la misma tradición que transmite el término «persona» conoce también la *problemática asociada al concepto*. Ya Jerónimo opinaba que hablar de tres hipóstasis era veneno mezclado con la miel [130]. Hasta el propio Agustín era consciente del apuro. Se percata de la insuficiencia de nuestro lenguaje y de la indigencia de nuestros conceptos y pregunta: ¿Qué son estos tres? Su respuesta reza: «Decimos tres personas para no guardar silencio, no para decir lo que es la Trinidad» [131]. Anselmo de Canterbury habla incluso de los «tres no se qué» (*tres nescio quid*) [132]. También Tomás de Aquino reconoce que la introducción del concepto de persona, que no se encuentra en la

Escritura, se debió a la necesidad de disputar con los herejes [133]. Por último, Calvino –sin dejar de ser por completo fiel a la doctrina trinitaria de la Iglesia antigua– habla burlonamente de los tres hombrecillos de la Trinidad [134].

El problema se agudizó de nuevo en la Modernidad en tanto en cuanto el concepto de persona se modificó con respecto al habitual en la Iglesia antigua y en la Edad Media. Desde Locke en adelante, se entiende que la persona se caracteriza por la autoconciencia: se trata de un ser racional pensante dotado de entendimiento y reflexión, capaz de concebirse como sí mismo y como el mismo ser pensante en diferentes tiempos y lugares; y ello solo es posible en virtud de la autoconciencia, que no puede separarse del pensamiento y es inherente a este [135]. De este modo, la definición ontológica de persona quedó transformada en una definición psicológica. Kant añadió una definición moral: «La persona es aquel sujeto al que pueden imputársele sus acciones» [136]. El concepto protoeclesial y medieval de persona, que es el que presupone la doctrina trinitaria, devino con ello equívoco, más aún, incomprensible. En efecto, la única esencia divina excluye evidentemente la posibilidad de que Dios tenga tres conciencias. Puesto que la Iglesia no es dueña de la historia de los conceptos, sino que debe hablar a –y hacerse entender en– una concreta situación lingüística que le viene dada, se plantea la pregunta de si en la actual situación no podría salvaguardar mejor la identidad material de su credo modificando la expresión lingüística de este, o sea, renunciando a emplear en la doctrina de la Trinidad el concepto de persona, que ha devenido incomprensible y equívoco, y sustituyéndolo por un término alternativo.

Se han hecho *dos propuestas* a este respecto. Una proviene de un renombrado teólogo protestante y otra de un renombrado teólogo católico. Por parte protestante, K. Barth propone, por las razones enumeradas, «no hablar, al menos preferentemente, de "persona", sino de "modos de ser"… con la convicción de que con esta expresión se dice lo mismo que se pretendía decir con "persona" de una forma no absoluta, pero sí relativamente mejor, más sencilla y más clara» [137]. K. Rahner opina con razón que esta propuesta conlleva el peligro de ser malentendida en sentido modalista. Por eso prefiere hablar de «tres modos distintos de subsistencia» [138]. De modo análogo a Barth, con ello no pretende eliminar el uso de «persona»; lo único que desea es que su propia terminología se utilice junto con el concepto de persona, a fin de poner de manifiesto que este no resulta claro y evidente sin más en la doctrina trinitaria. Además, Rahner deslinda inequívocamente su propuesta del modalismo. Incluso puede invocar en su apoyo fórmulas análogas de Buenaventura y Tomás de Aquino [139]. Así, su propuesta tiene que ser valorada como una contribución al debate posible y legítima dentro de una dogmática católica.

La propuesta de K. Rahner puede a buen seguro prestar *intrateológicamente* el servicio que él le atribuye. Que además sea *kerigmáticamente* razonable –y eso es lo

que a Rahner le interesa ante todo– es otra cuestión. Hay que decir que, si ya el término «persona» es equívoco, entonces la expresión «modos distintos de subsistencia» resulta incomprensible. Pertenece al ámbito de la jerga teológica en mayor grado aún que el concepto de persona. Mientras que «persona», con independencia de su uso filosófico y su definición «técnica», de alguna manera resulta comprensible para cualquiera en el plano del lenguaje primario, «modo distinto de subsistencia» constituye un concepto exclusivamente metalingüístico, que, en cuanto tal, es de antemano inadecuado para el anuncio del Evangelio. Por lo demás, lo que cuenta en la confesión de fe trinitaria nunca es la claridad lógica, sino el uso doxológico. Un modo distinto de subsistencia no puede ser invocado, adorado ni glorificado. Por último, también la expresión «modo distinto de subsistencia» puede ser fácilmente malentendida en sentido modalista por quien no esté versado en la teología escolástica. ¿Y no constituye hoy el modalismo o un teísmo atenuado un peligro mucho mayor que el triteísmo que Barth y Rahner pretenden conjurar? Así pues, si no se quiere dar pie a nuevos malentendidos ni convertir por completo el credo trinitario en un libro cerrado con siete sellos para el cristiano «normal», no queda otra solución que atenerse al uso lingüístico transmitido de la Iglesia, interpretándolo para el creyente. Por lo que al contenido mismo se refiere, las reflexiones de K. Rahner pueden resultar útiles en este sentido; terminológicamente, en cambio, su propuesta no es satisfactoria.

Con lo dicho hasta ahora, sin embargo, a lo sumo hemos preparado la *solución del problema*. Pues la recepción crítica del concepto moderno de persona es mucho más un problema de contenido que un problema de lenguaje. En este sentido, solo en apariencia rechazan Barth y Rahner como inservible el concepto moderno de persona; en realidad lo reciben en gran medida. Porque ya no conciben a Dios como sustancia absoluta a la manera de la antigüedad y la Edad Media, sino como sujeto absoluto, precisamente por eso para ellos no hay lugar alguno para tres sujetos, sino solo para tres modos de ser o tres modos distintos de subsistencia. Mejor dicho, Barth y Rahner llegan a sus más o menos negativas conclusiones sobre las tres personas porque asumen el concepto moderno de sujeto o de persona [140]. Ahora bien, tales conclusiones no vienen dictadas por la doctrina trinitaria tradicional ni resultan necesariamente del concepto moderno de persona.

A la luz de la doctrina trinitaria tradicional es indudable que de la unidad de ser en Dios se sigue la unidad de conciencia. Por consiguiente, no puede aceptarse la existencia en Dios de tres conciencias. Pero de este presupuesto, en el fondo evidente sobre la base de la doctrina trinitaria de la Iglesia, concluye Rahner apresuradamente: luego no existen tres centros de conciencia y de acción. Este rechazo del concepto moderno de persona hace que Rahner siga ligado por completo a la neoescolástica [141]. B. Lonergan, que por lo demás se encuadra asimismo en esta tradición, ha analizado la cuestión de forma más precisa en el marco de la terminología tradicional y ha logrado mostrar que, también en este punto, la escolástica originaria era bastante más abierta que

la apologéticamente constreñida neoescolástica [142]. Pues en el sentido del lenguaje tradicional hay que decir que la única conciencia divina subsiste en tres modos. Esto significa que debe admitirse un triple *principium quod*, un triple portador de la única conciencia, no pudiendo ser esos tres portadores inconscientes sin más, sino que son conscientes de sí mismos mediante la única conciencia (*principium quo*). Lo cual se desprende, por una parte, de que las personas divinas son realmente idénticas al único ser y la única conciencia y, por otra, de que proceden de actos intelectuales de conocimiento y amor, de suerte que entre ellas existe una relación intelectual que, por esencia, no puede ser inconsciente. Así pues, no queda otra opción que afirmar: en la Trinidad tenemos que vérnoslas con tres sujetos, conscientes unos de otros en virtud de una y la misma conciencia, que es «poseída» por los tres sujetos de modo diferente en cada caso [143].

Partiendo del concepto moderno de persona, sobre todo H. Mühlen ha dado un considerable paso en la aplicación de categorías personalistas a la doctrina de la Trinidad [144]. Pues lo que Rahner describe no es toda la concepción moderna de persona, sino más bien un individualismo extremo, en el que cada persona es un centro de acción que se posee a sí mismo, dispone de sí y se deslinda de los demás. Pero este punto de vista fue superado ya por Fichte y Hegel [145]. En especial el personalismo moderno, desde L. Feuerbach, M. Buber, F. Ebner y F. Rosenzweig, entre otros, ha mostrado que la persona únicamente existe en relación, que *la personalidad solo se da concretamente en inter-personalidad y la subjetividad solo en inter-subjetividad*. La persona humana solamente existe en las relaciones yo-tú-nosotros [146]. Justo en el horizonte de esta comprensión moderna de la persona es de todo punto inconcebible un Dios solitario y no personal. Así, precisamente el concepto moderno de persona ofrece un punto de enganche para la doctrina trinitaria.

Salta a la vista que las categorías personalistas se pueden aplicar a la Trinidad *solo a manera de analogía*. En ello, a toda semejanza le corresponde una desemejanza siempre mayor. Sin embargo, dado que en Dios no solo la unidad, sino también la diferencia y, por tanto, la contraposición siempre son mayores que en la relación interpersonal de los hombres, las personas divinas no son menos, sino infinitamente más dialógicas que las personas humanas. Las personas divinas están en diálogo unas con otras, pero además son diálogo. El Padre es pura autoexpresión y alocución al Hijo en cuanto palabra suya; el Hijo es pura escucha y obediencia al Padre y, con ello, pura realización del hecho de ser enviado por él; el Espíritu Santo es pura recepción, puro don. Estas relaciones personales son recíprocas, pero no intercambiables [147]. El Padre es el único que habla, el Hijo es quien le responde desde la obediencia; el Padre, a través del Hijo y con el Hijo, es el que dona, mientras que el Espíritu se limita a recibir. Por consiguiente, el Hijo, en su respuesta, no es concebido a su vez como hablante; ni el Espíritu como donante a su vez. De ahí no se sigue que no exista un tú recíproco. Tanto

la respuesta obediente como el agradecimiento son también un decir «tú», un decir «tú», ciertamente, que se toma en serio tanto la singularidad de la propia persona como la de las otras personas. Esto significa que *en Dios y entre las personas divinas existe –no a pesar de su infinitamente mayor unidad, sino justo a causa de ella– infinitamente más interrelacionalidad e interpersonalidad que en la relación interpersonal entre seres humanos.*

Estas ideas han sido recibidas sobre todo por J. Ratzinger. Según él, el concepto de persona expresa «desde su origen la idea de diálogo y entiende a Dios como ser dialógico. Concibe a Dios como el ser que vive en la palabra y existe en la palabra como yo y tú y nosotros» [148]. Ratzinger se percata de que esta visión de la persona como relación comporta una gran revolución [149]. *Lo último y decisivo no es la sustancia antigua ni el sujeto moderno, sino la relación como categoría primigenia de lo real.* La afirmación: «Las personas son relaciones» es antes de nada una afirmación sobre la trinidad de Dios, pero de ella se sigue también algo decisivo sobre el ser humano como imagen y semejanza de Dios. El hombre no es autárquico «ser en sí» (sustancia) ni autónomo e individual «ser para sí» (sujeto), sino ser desde Dios y para Dios, ser desde los demás y para los demás; solo vive humanamente en el seno de relaciones yo-tú-nosotros. El amor se revela como el sentido de su ser.

3. Comprensión sistemática de la doctrina trinitaria

Unidad en la trinidad

El problema de Dios ha estado entrelazado desde el principio mismo con la pregunta por la unidad de la realidad toda [150]. Esto vale tanto para las religiones como para la filosofía. La pregunta por la unidad no es una cuestión meramente académica; se trata en último término de la pregunta salvífica por excelencia. Solo donde existe unidad hay sentido y orden; la división, la alienación y el caos son, en cambio, fenómenos de perdición. Desde un punto de vista filosófico, la unidad es la condición *sine qua non* de la verdad, la bondad y la belleza, ya que todas estas determinaciones trascendentales del ser implican, cada cual a su manera, un orden (*Ordnung*) y una correlación (*Zuordnung*) que presuponen la unidad en el sentido de identidad consigo mismo y fundamentan la unidad en el sentido de totalidad e integridad. Con ello se ha afirmado ya, sin embargo, un segundo punto: la unidad no se puede pensar, al menos en la esfera de lo finito, sin la pluralidad. Según B. Pascal, «la pluralidad que no forma una unidad es confusión; la unidad que no depende de la pluralidad es tiranía» [151]. La pregunta por la unidad es, por tanto, la pregunta sobre cómo pueden conjugarse en una unidad la pluralidad y la diversidad de modo tal que ni lo uno absorba totalitariamente a lo múltiple ni la unidad sea localizada, como en el neoplatonismo, más allá de toda pluralidad y separada radicalmente del mundo. Así pues, ¿cómo es posible una solución que vaya más allá tanto del panteísmo como del dualismo?

La unidad y unicidad de Dios forman parte del *mensaje fundamental del Antiguo Testamento, que el Nuevo Testamento confirma plenamente* [152]. Con este mensaje la Biblia hace suya a su manera una pregunta primigenia de la humanidad. Pues el Dios uno es, para la Biblia, el fundamento de la unidad de la historia de la salvación en el orden de la creación y en el orden de la redención, en la antigua y en la nueva alianza. Esta unidad apunta al *šalom* escatológico, a la salvación e integridad del hombre en la única humanidad en el único mundo, donde Dios es «todo en todo» (cf. 1 Cor 15,28). Por eso, la fe en el Dios uno –quien a través del Señor Jesucristo obra la salvación y la comunica en el único Espíritu en forma de múltiples dones espirituales– constituye la salvación del ser humano, en la que este encuentra su identidad e integridad porque es incorporado a la unidad del Padre, el Hijo y el Espíritu. A tenor de Jn 17,21, la unidad entre el Padre y el Hijo es el fundamento de la unidad entre los discípulos de Jesús, que se halla orientada a la unidad del mundo entero [153]. Esto significa que la doctrina cristiana de la Trinidad es la forma cristiana del monoteísmo, que debe y quiere acreditarse como la respuesta cristiana a la pregunta del mundo por la salvación.

En la historia de la teología y los dogmas, este problema se discutió bajo la

palabra clave *monarquianismo*, en la que se expresa en igual medida la aspiración eminentemente filosófica de reducir todo a un único principio supremo y el mensaje profético sobre Yahvé como único Dios. De ahí que la monarquía de Dios fuera un elemento esencial de la catequesis protocristiana [154]. Tanto más llamativo es que el concepto de monarquía, originariamente tan fundamental y venerable, enseguida quedara relegado en su aplicación. Ello se debió a que ya pronto surgieron herejías que se agruparon en torno al lema: «monarchiam tenemus», «mantenemos la monarquía» [155]. Tertuliano denomina «monarquianos» a los defensores de tales herejías [156]. A finales del siglo II y principios del siglo III aparecieron bajo una doble forma [157]: los monarquianos subordinacionistas (en forma simple: Teodoto el Curtidor y Teodoto el Cambista; en forma sofisticada: Pablo de Samosata) intentaron salvaguardar la monarquía de Dios subordinando al Hijo y al Espíritu al Dios uno. Los monarquianos modalistas (primero Noeto y Práxeas; y luego, en versión más elaborada, Sabelio) persiguieron idéntico objetivo entendiendo al Padre, al Hijo y al Espíritu como tres modos (*modi*) o tres rostros o máscaras (*prósōpon*, más tarde *persona*) de la única divinidad. Ambas corrientes chocaban con las referencias neotestamentarias al único Dios, al único Hijo de Dios y al único Espíritu Santo.

Más aún, ya Aristóteles se había percatado de que al monoteísmo le subyace un programa político y metafísico del todo determinado [158]. Ello se pone de manifiesto asimismo en las controversias en torno al monoteísmo cristiano. En efecto, el monarquianismo subordinacionista plenamente desarrollado, o sea, el arrianismo partía de una radical separación de Dios y el mundo, por lo que se veía obligado a vincularlos a través del Logos como ser intermedio. El monarquianismo modalista, por el contrario, identificaba de manera panteísta a Dios con el mundo, al igual que el estoicismo, de suerte que lo divino se manifestaba en la historia del mundo bajo rostros siempre nuevos [159]. Ambas concepciones incurrieron en contradicciones con el objetivo monarquiano. Si la primera tiende al politeísmo, según el cual lo divino se manifiesta en el mundo en y a través de una multiplicidad de seres divinos subordinados, la segunda tiende en último término al ateísmo [160]. Pues si todo es Dios, nada es Dios; Dios no añade entonces nada al conjunto de la realidad; el panteísmo es, en consecuencia, una forma más distinguida de ateísmo. Esto muestra que ambas herejías, el monarquianismo subordinacionista y el monarquianismo modalista, no solo resultan de interés histórico, sino que poseen una permanente actualidad. Representan dos posibilidades –o imposibilidades– de concebir la relación entre Dios y el mundo que acompañan sin cesar a la teología y contra las que esta debe poner una y otra vez de relieve la concepción cristiana de Dios y la relación entre Dios y el mundo que de esta se deriva [161].

Basilio advirtió claramente el carácter fundamental de esta controversia. Vio en el monarquianismo subordinacionista una recaída en el paganismo politeísta [162]; y en el

monarquianismo modalista, un «judaísmo con ropaje de cristianismo»[163]. Entre ambos se encontró inmerso en una guerra de dos frentes [164]. En la salvaguarda y defensa de la idea bíblica de Dios como trinidad en la unidad contra el politeísmo pagano, por una parte, y contra el monoteísmo judío, por otra, estaba en juego, pues, lo específico del monoteísmo cristiano.

La respuesta cristiana al monarquianismo herético y la elaboración de un monoteísmo cristiano no fueron tareas fáciles y requirieron tiempo. Una primera respuesta, aún provisional e insuficiente, se encuentra en Tertuliano y, de otro modo, en Orígenes. Tertuliano recurre a la comprensión política de la monarquía, que en modo alguno excluye que el monarca haga partícipe de la soberanía a su hijo ni que ejerza esa soberanía a través de su hijo [165]. Esta concepción tiene la ventaja de que posibilita una visión histórico-salvífica de la Trinidad. Pero el subordinacionismo en ella implícito equivale indirectamente al politeísmo pagano, en el que un ser divino invisible sale a nuestro encuentro en múltiples formas subordinadas de mediación. Solamente una reflexión sobre las implicaciones metafísicas de la unidad de Dios podía ayudar a avanzar. Este camino lo recorrieron ya Ireneo, Tertuliano y Orígenes cuando, en confrontación con el gnosticismo, pusieron de relieve la unidad de Dios en el sentido de simplicidad y espiritualidad [166]. Con ello quedaba excluida una participación escalonada en la divinidad de Dios. Atanasio hizo de esta idea de la simplicidad e indivisibilidad de Dios el punto crucial de su argumentación contra Arrio [167]. Justo porque Dios es indivisiblemente uno, el Hijo y el Espíritu no pueden ser una suerte de divinidad parcial y, menos aún, una segunda y tercera divinidad, respectivamente. Así se descartaba, en razón de la esencia divina, el subordinacionismo de los arrianos. En la misma línea argumentaron los tres grandes padres capadocios: ante todo Basilio, pero también su amigo Gregorio Nacianceno y su hermano Gregorio de Nisa. Basilio distingue entre el uno según el número –el uno númerico– y el uno según la naturaleza o la esencia, el uno esencial. El primero presupone cantidad y no es aplicable a Dios [168]; el segundo implica la simplicidad de lo meramente espiritual, en virtud de lo cual Dios está por completo más allá del número y no es uno según el número, sino según la naturaleza [169]. De este modo quedaba descartada, en virtud de la esencia de Dios y su unidad, no solo una trinidad en planos diferentes (subordinacionismo), sino también una trinidad en el mismo plano (triteísmo).

La pregunta de cómo es concebible todavía una trinidad dentro de esta unidad esencial es abordada expresamente por Gregorio Nacianceno. Este alude a Plotino, para quien lo múltiple no puede ser pensado sin lo uno, pero tampoco lo uno puede ser concebido al margen de lo múltiple. Por eso, Plotino asume que lo uno se desborda hacia lo múltiple. Gregorio rechaza con énfasis este desbordamiento necesario, porque no se compadece con el concepto de la divinidad [170]. La razón intrínseca de este repudio es clara: si Dios se desborda por necesidad hacia el mundo, si Dios precisa, por tanto, del

mundo para poder ser el Dios uno, entonces no es verdaderamente Dios. La trascendencia y la libertad de Dios se salvaguardan solo si Dios no necesita del mundo para su propia comunicación. En consecuencia, si se quiere pensar la *unidad* de Dios como unidad *de Dios*, es necesario que la mediación entre unidad y pluralidad acontezca en Dios mismo. Cabe decir con mayor precisión: si se quiere pensar la unidad de Dios, solo cabe concebirla, por una parte, en relación con la pluralidad y, por otra, en diferencia cualitativa respecto de la pluralidad, esto es, de modo absolutamente trascendente. La confesión de fe en la Trinidad inmanente en la unidad de Dios cumple ambos requisitos. Más tarde, Juan Damasceno llevó con claridad esta idea hasta el final: si miramos a Dios desde abajo, nos encontramos con un único ser; pero si decimos en qué consiste este ser y qué es en sí, entonces debemos hablar de una trinidad de personas [171]. En este sentido, la confesión cristiana de fe salvaguarda la monarquía de Dios, pero además la concreta y precisa en su esencia íntima. *En esa medida, la confesión de fe trinitaria es un monoteísmo concreto* [172]. «Así pues, la confesión de fe en la trinidad de Dios no solo no representa una amenaza, sino que más bien fundamenta la idea cristiana de la unidad de Dios»[173]. En ella se trata de la autocomunicación divina [174]. Implica que el Dios uno no es un Dios solitario [175].

La *confesión eclesial de fe* asume estas clarificaciones. En la cuestión de la unidad de Dios es notablemente inequívoca. Desde Nicea y los dos primeros concilios de Constantinopla no solo confiesa la esencia única y la sustancia única de Dios [176]; tampoco se limita a rechazar el triteísmo [177], sino que descarta una comprensión colectiva y metafórica de la unidad a la manera de una comunidad de personas, como fue defendida por Joaquín de Fiore [178]. El lenguaje del magisterio es aquí sumamente preciso y matizado. El undécimo concilio de Toledo (675) observa en relación con el término *trinitas*: «non triplex sed trinitas» (no triple, sino trinidad) [179]. El Catecismo Romano señala expresamente que no somos bautizados en los nombres del Padre, el Hijo y el Espíritu, sino en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo [180]. Por último, el papa Pío VI afirma en la bula *Auctorem fidei* (1794) que se puede hablar de Dios «in tribus personis distinctis» ([Dios uno] en tres personas distintas), pero no «in tribus personis distinctus» ([Dios] distinto en tres personas) [181].

La *Modernidad* renunció en gran medida a este monoteísmo concreto del cristianismo en beneficio del monoteísmo abstracto del único Dios personal, que está ora frente al ser humano como tú absoluto, ora sobre el ser humano como Señor y Juez imperial [182]. Esta concepción no es, en el fondo, más que la forma vulgar de un cristianismo semiilustrado o los restos religiosos de este en una sociedad secularizada. Teológicamente habría que hablar en rigor de la herejía del teísmo. Este teísmo del Dios

unipersonal resulta insostenible en varios sentidos. En primer lugar, si uno se imagina a Dios como ultramundana realidad frontera del ser humano, en último término lo está objetivando, a pesar de las categorías personales, como un ente situado por encima de todos los demás entes. Con ello, Dios es pensando como una magnitud finita que entra en conflicto con la realidad finita y la comprensión moderna de la misma. Entonces, o bien se piensa a Dios a costa del ser humano y del mundo, o bien se piensa el mundo a costa de Dios, esto es, se limita a Dios a la manera del deísmo y se termina eliminándolo en clave atea. Esta transmutación del teísmo en a-teísmo tiene lugar asimismo bajo un segundo punto de vista. Pues el teísmo estaba abocado casi por necesidad a suscitar en los espíritus proclives a la crítica de la religión la sospecha de que se trataba de una proyección del yo humano, de un ídolo hipostasiado y, por tanto, en último término de idolatría.

La justificada crítica de este teísmo atenuado no debe llevar, sin embargo, a una ambigua y opaca concepción de un a-teísmo cristiano [183]. Tampoco debe extenderse la búsqueda de una posición situada más allá del teísmo y el ateísmo hasta el rechazo del monoteísmo. Un Dios trinitario que no fuera al mismo tiempo un Dios monoteísta conllevaría forzosamente una suerte de triteísmo [184]. Frente al ateísmo se trata más bien de afirmar la confesión de fe trinitaria como la forma cristiana del monoteísmo, haciéndola comprensible de nuevo como condición de un monoteísmo consecuente. Contra todas las preguntas erróneamente planteadas es necesario poner de manifiesto que la doctrina trinitaria no pretende negar la revelación de la trinidad ni tampoco la unidad, ya racional, ya revelada. *Lo que la Iglesia pretende no es afirmar la unidad de Dios a pesar de la doctrina trinitaria; nada de eso, sino que más bien quiere atenerse al monoteísmo cristiano justamente en la doctrina trinitaria. En efecto, la Iglesia considera que esta es la única forma posible y consecuente de monoteísmo* [185], *así como la única respuesta sostenible al ateísmo moderno*.

Las reflexiones sobre la trinidad en la unidad expuestas hasta ahora resultan todavía muy formales y abstractas. Parecen demasiado alejadas del modo concreto en que la Biblia habla de Dios Padre, quien por medio de Jesucristo en el Espíritu Santo ha revelado su amor y se nos ha comunicado. Sin embargo, en realidad quieren expresar y garantizar esta graciosa libertad de Dios en su amor de autodonación. Contra todo sistema emanacionista, ya sea de índole gnóstica o neoplatónica, pretenden afirmar que no existe una necesaria efusión del Uno divino hacia lo múltiple mundano, que más bien Dios conjuga en sí mismo unidad y pluralidad, que él en sí mismo es efusión de amor y que, únicamente porque él en sí mismo es amor, puede la efusión de su amor hacia el mundo ser entendida como no necesaria y, por ende, como libre y gratuita. Solo porque es amor en sí, puede Dios ser amor para nosotros. Las reflexiones abstractas y formales quieren transmitir, por consiguiente, que Dios es amor. *El amor es lo que media entre la unidad y la pluralidad; esa es la unidad unificadora en la trinidad.*

Tal es la convicción común a la tradición oriental y a la tradición latino-occidental. *Sobre esta base común se han desarrollado, sin embargo, sistemas teológicos diferentes en Oriente y Occidente* [186]. De manera un tanto esquemática pueden caracterizarse como sigue: los *griegos* parten en la teología trinitaria de las tres hipóstasis o personas, o más exactamente: parten del Padre como origen y fuente en la divinidad. Les preocupa salvaguardar la monarquía del Padre, que, como origen único, garantiza la unidad en la trinidad. Según la comprensión griega, el Dios uno es el Padre, quien comunica su naturaleza divina al Hijo, de suerte que el Hijo posee en igual medida que el Padre la única naturaleza divina. Y otro tanto cabe afirmar del Espíritu Santo, quien procede del Padre y del Padre recibe (a través del Hijo) la única naturaleza divina. La concepción griega arranca, pues, de las personas y avanza de persona en persona. La unidad es garantizada por el Padre como origen y fuente de la divinidad y como principio de su unidad; en ello, la única naturaleza divina solo entra en consideración indirectamente. Distintas son las cosas entre los *latinos*. Su concepción está determinada en gran medida por el genio de Agustín. Parten directamente de la única naturaleza, esencia o sustancia divina. A las tres personas solo se les presta atención de forma indirecta como tres modos personales –esto es, distintos– de subsistencia de la única esencia. Con todo, esta esencia única no precede a las tres personas; eso sería sabelianismo. Antes bien, la esencia divina existe solo en este triple modo de subsistencia personal; así y todo, es la piedra angular para entender la tripersonalidad de Dios. Pues de la naturaleza espiritual forman parte, como elementos esenciales, el conocimiento y la voluntad. En su autoconocimiento, Dios engendra su Palabra eterna; en este sentido, él es Padre e Hijo. Del amor mutuo entre el Padre y el Hijo –así pues, de ambos– procede el Espíritu Santo como tercera persona. En esta concepción, la unidad en la trinidad se explica psicológicamente; por eso se habla en relación con Agustín de una doctrina psicológica de la Trinidad. La diferencia entre griegos y latinos se puede plasmar en la fórmula: *los griegos afirman: un solo Dios en tres personas; los latinos: tres personas en Dios*.

La diferencia entre ambas concepciones puede ilustrarse también mediante imágenes. Como imagen para la concepción griega resulta apropiada la línea: el Padre engendra al Hijo; y, a través de este, de él procede también el Espíritu. En la procesión del Espíritu, el proceso de la vida trinitaria alcanza su consumación; en el Espíritu, dicho proceso tiende a trascenderse a sí mismo. Como imagen para la concepción latina se presta más bien el triángulo o el círculo: el Padre engendra al Hijo y en el Espíritu, como amor recíproco entre el Padre y el Hijo, se cierra la vida trinitaria. De ahí que la concepción griega esté más abierta al mundo, mientras que la latina tiende más bien a cerrarse sobre sí misma. Esta diferencia se expresa igualmente en la representación artística de la Trinidad. La representación artística clásica de la Trinidad en la Iglesia ortodoxa son los tres varones o ángeles que visitan a Abrahán (cf. Gn 18), o sea, tres figuras que en el famoso icono de Rublev forman, sin embargo, una unidad dinámica inimitablemente bella. La más importante representación artística de la Trinidad en la

Iglesia occidental es el llamado «trono de la gracia», en el que las tres personas conforman una figura global: el Padre está sentado en el trono sosteniendo la cruz con el Hijo; entre ambos aletea el Espíritu en forma de paloma.

Ambas concepciones tienen su grandeza, pero también sus *peligros*. Salta a la vista que la concepción griega es más concreta, así como más bíblica e histórico-salvífica. Pero más que hacer comprensible desde dentro la unidad íntima de las tres personas, la afirma formalmente. La concepción latina es, por el contrario, más ponderada y especulativa, pero también más abstracta. Corre el peligro de no ser capaz de hacer valer ya la diferencia entre las tres personas, que amenazan con desvanecerse en meros *modi*, esto es, modos de ser de la única naturaleza divina. Este peligro se da sobre todo en la forma que Anselmo de Canterbury imprimió a la doctrina latina de la Trinidad. En consecuencia, la concepción occidental es a menudo objeto de duros ataques por parte de teólogos ortodoxos, que llegan hasta el reproche de haber realizado una reforma radical del dogma trinitario [187]. También entre los católicos puede constatarse en la actualidad una latente opción a favor de la concepción oriental.

La disputa se agudizó sobre todo en la discusión sobre el *filioque* [188]. Los griegos reprochan a la fórmula latina que, en tanto en cuanto asume dos procesiones en Dios, suprime la monarquía del Padre y diluye la unidad de Dios; además, identifica al Espíritu con la esencia común a Padre e Hijo, por lo que no está en condiciones de salvaguardar la autonomía hipostática del Espíritu. Los latinos pueden rechazar estos reproches como malentendidos de su concepción. Pues también ellos sostienen que el Hijo ha recibido del Padre la «fuerza» para la espiración del Espíritu Santo; por consiguiente, el Espíritu Santo procede *principaliter* del Padre, de suerte que la monarquía de este también se mantiene dentro de la concepción latina. Y aún más cierto es que el Espíritu, según la concepción latina, no procede de la esencia común, sino de las dos personas (*duo spirantes*), que en cuanto personas son un principio para la procesión del Espíritu [189].

Más importante que tales controversias, que en el fondo resultan infructuosas porque se basan en el desconocimiento mutuo o en malentendidos, es el reconocimiento de que *la contraposición de ambas concepciones, aunque tiene algo de verdad, no hace justicia –en este esquematismo general– a la realidad histórica, mucho más compleja* [190]. Así, por ejemplo, en *Oriente* tenemos, junto a la concepción de los capadocios, la concepción de los alejandrinos, en especial la de Atanasio, más afín a la latina. Incluso Juan Damasceno, que sintetizó la tradición de los padres de un modo normativo para la Ortodoxia, parte del Dios uno y solo después pasa a la presentación de las tres hipóstasis [191]. Por lo demás, también entre los padres griegos se encuentran con frecuencia fórmulas de resonancias considerablemente esencialistas como, por ejemplo: Dios de Dios, luz de luz, esencia de esencia, sabiduría de sabiduría [192]. Y a la inversa,

también el *Occidente* latino conoce, junto a la tradición esencialista inaugurada por Agustín, intensificada de modo extremo por Anselmo de Canterbury [193] y hoy representada por K. Barth y K. Rahner [194], una tradición más «personalista». En la antigüedad fue defendida por Hilario de Poitiers y en la Edad Media por Guillermo de Saint Thierry [195], amigo de Bernardo de Claraval y adversario del modalista Abelardo. El más importante exponente de esta tradición es Ricardo de San Víctor, que escribió el tratado de Trinidad más importante publicado entre el de Agustín y el de Tomás de Aquino. Alejandro de Hales y Buenaventura [196] siguieron sus pasos. Todos hicieron suya, cada cual a su manera, la preocupación que los griegos parafrasean con la expresión «monarquía del Padre», pero que también Agustín salvaguarda a su modo, porque él –al igual que más tarde Buenaventura y Tomás de Aquino– enseña que el Espíritu procede del Padre *principaliter*. Una doctrina trinitaria de marcada orientación histórico-salvífica se encuentra luego en la Edad Media en Ruperto de Deutz, Gerloh de Reichelberg y Anselmo de Havelberg, entre otros [197].

En esta como en otras muchas cuestiones, *Tomás de Aquino* buscó una equilibrada síntesis de las diversas concepciones; llegó a un planteamiento que no dista tanto del de Juan Damasceno, al que Tomás conocía bien y tenía en alta estima [198]. Con ello se hace manifiesto en Tomás de Aquino que no se deben exagerar las diferencias entre Oriente y Occidente. Tales diferencias existen, pero no se alzan hasta el cielo; y los muros, que a menudo han sido artificialmente levantados, son transparentes y porosos en ambas direcciones. Como se observa sobre todo en Tomás de Aquino, la tradición occidental está en condiciones de hacer suyas todas las preocupaciones de Oriente y «subsumirlas» (*aufheben*) en un nivel de reflexión superior.

La deficiencia de la corriente principal de la tradición occidental consiste en que interpreta la mediación de la trinidad en la unidad como conocimiento y voluntad y, por tanto, como una operación esencial de Dios. Ello conlleva el peligro de que las personas sean malentendidas como momentos ideales de la autorrealización del espíritu absoluto. La única manera de eludir esta tendencia, que en último término conduce al modalismo, es teniendo en cuenta que el espíritu, máxime el espíritu absoluto, solo subsiste concretamente como persona y que para el ser humano todo depende justo de esta concepción personal de Dios. Pues, como persona que es, el ser humano solamente puede alcanzar su salvación en la persona absoluta de Dios. Pero la esencia personal de Dios, que el ser humano busca, es –conforme a la Escritura y a la primitiva tradición cristiana– el Padre. *Así, la doctrina trinitaria debe partir del Padre, concibiéndolo como origen, fuente y fundamento intrínseco de unidad dentro de la Trinidad.* Hemos de partir del Padre como fundamento infundado de un amor que se derrama y que libera al Hijo y al Espíritu a su singularidad, uniéndolos al mismo tiempo consigo en un único

amor. En consecuencia, tomar la libertad soberana de Dios en el amor como punto de partida y de unidad en la Trinidad no significa, a diferencia de lo que ocurre en la tradición latina preponderante, partir de la esencia de Dios, sino del Padre, quien posee originariamente la esencia de Dios, que consiste en el amor. Pues el amor no se puede pensar sino como una realidad personal e interpersonal [199]. Así, la persona no existe más que en la autocomunicación a los demás y en el reconocimiento de otras personas. Por eso, cabalmente cuando se piensa de antemano a Dios como personal, es imposible entender la unidad y la unicidad de Dios como soledad. Aquí radica la razón más profunda de la inconsistencia de la concepción teísta de un Dios unipersonal. Esta concepción se ve necesariamente urgida a buscar una realidad frontera de Dios, situada frente a él; y la encuentra en el mundo y en el ser humano, con lo cual, dado que establece una relación necesaria entre Dios y el mundo, no puede garantizar ya la trascendencia de Dios, su libertad en el amor. Si se quiere mantener de forma coherente también en el pensamiento el mensaje bíblico de Dios como persona absoluta y libertad perfecta en el amor, la confesión de fe trinitaria de la Biblia deviene verosímil para el pensamiento creyente.

La objeción de que esta tesis no respeta el carácter misterioso de la Trinidad es solo aparente. Pues la diferencia entre el amor interhumano y el amor de Dios, no accesible al entendimiento humano, consiste en que el hombre tiene amor, mientras que Dios es el amor. Porque tiene amor y este no constituye la totalidad de su ser, el hombre se halla unido con otras personas en el amor sin compartir con ellas una y la misma esencia; entre los hombres, el amor fundamenta una estrecha y profunda comunión personal, pero no una identidad de esencia. Dios, en cambio, es el amor; y esta su esencia es absolutamente simple y única. De ahí que las tres personas posean una única esencia: su unidad es una unidad esencial, no una comunidad de personas. Esta trinidad en la unidad de una sola esencia constituye el insondable *mysterium* de la Trinidad, que nunca podemos entender racionalmente; tan solo está en nuestra mano poner las bases para que resulte accesible a la comprensión creyente.

Trinidad en la unidad

Puesto que la trinidad de las personas divinas en la unidad de la única esencia divina constituye un misterio insondable para el entendimiento humano, el punto de arranque de una comprensión sistemática de la trinidad de las personas divinas no puede ser otro que la revelación. Por consiguiente, para entender este misterio de la trinidad en la unidad como tal misterio, no partimos de la única esencia divina y sus operaciones esenciales inmanentes (conocimiento y voluntad), sino de la revelación del Padre por el Hijo en el Espíritu Santo. Desde este misterio único de la realidad salvífica cristiana intentamos entender el misterio de las tres personas divinas. En esta dirección se mueven actualmente sobre todo *dos proyectos* que intentan, cada cual a su manera, comprender

por medio de la Trinidad inmanente la Trinidad histórico-salvífica desde su propia raíz (K. Barth) [200] y desde un concepto sistemático (K. Rahner) [201]. Ello acontece en K. Barth y K. Rahner de manera muy distinta, característica de su respectivo pensamiento teológico. Pero ambos coinciden en no partir ya de la fórmula *una substantia, tres personae* y en concebir a Dios no como sustancia, sino como sujeto, bien como sujeto de su autorrevelación (K. Barth), bien como sujeto de su autocomunicación (K. Rahner).

K. Barth parte del concepto de revelación, porque este, a su juicio, contiene ya en sí el problema de la doctrina trinitaria [202]. La raíz de esta doctrina es, para él, la frase: Dios se revela como el Señor [203]. A tenor de este enunciado, Dios es el mismo en indestructible unidad y, sin embargo, el mismo de tres formas diferentes –en indestructible diversidad– como el revelador, la revelación y lo revelado [204]. En la *revelación* se trata de la automanifestación del Dios que, por su esencia, no puede manifestarse al ser humano. Dios es tan soberanamente libre que «puede devenir desemejante a sí mismo hasta el punto de ser Dios de un modo tal que, lejos de permanecer atado a su oculta eternidad y a su eterna ocultación, pueda y quiera adoptar también forma temporal y realmente la adopte» [205]. Pero en ello él mismo es el *revelador*. Justamente en cuanto *Deus revelatus*, él es el *Deus absconditus* (Dios escondido) [206]. Es sujeto soberano de su revelación. Por último, la revelación significa al mismo tiempo *ser revelado*. Pues la revelación es también la automanifestación de la que se hace partícipe al hombre. Se trata de un acontecimiento histórico que caracteriza hasta tal grado la existencia de algunas personas que estas, si bien no son capaces de comprender a Dios, pueden seguirlo y responder a su llamada [207]. La doctrina trinitaria de Barth es, en consecuencia, expresión de la ineliminable subjetividad de Dios [208] y, por ende, una variante del tema moderno de la subjetividad y su autonomía [209]. Los tres modos de ser en los que se manifiesta la subjetividad divina forman parte de la autoconstitución del sujeto absoluto. Esta es una figura de pensamiento típicamente moderna o, dicho con mayor precisión, típicamente idealista, que, a pesar de todas las diferencias materiales, une a Barth con Hegel [210].

Una estructura de pensamiento análoga encontramos en *K. Rahner*. Sin embargo, en consonancia con el enfoque antropológico de su teología, no elige como punto de partida la subjetividad de Dios, sino la del ser humano. Esto significa que quiere entender el misterio de la Trinidad como misterio salvífico. Hay salvación allí donde la insuficiente referencialidad del hombre a un misterio absoluto encuentra su plenitud con la autocomunicación indeduciblemente libre y gratuita de dicho misterio. En este sentido,

Rahner puede afirmar: «El ser humano es el acontecimiento de una autocomunicación absoluta, libre, indebida e indulgente de Dios» [211]. Tal autocomunicación comporta «la absoluta cercanía de Dios como misterio incomprensible, permanentemente incomprensible» y «la absoluta libertad… de esta autocomunicación»; además, significa «que la posibilidad intrínseca de la autocomunicación como tal… nunca puede ser comprendida» [212]. A partir de este concepto de autocomunicación resulta, en virtud de una suerte de reflexión trascendental sobre las condiciones de su posibilidad, la doctrina de la Trinidad [213]. La Trinidad es, de este modo, la condición de posibilidad de la subjetividad humana.

El punto de arranque de Rahner para una comprensión sistemática de la Trinidad es, por consiguiente, el concepto fundamental de su tratado de gracia: el *concepto de autocomunicación divina*. En concreto existen, según Rahner, dos modos diferentes –referidos uno a otro y recíprocamente condicionados– de la libre e indebida autocomunicación de Dios: en Jesucristo y en el Espíritu. Ambos pueden ser entendidos como momentos de la única autocomunicación de Dios [214]. Y es que «autocomunicación» quiere decir pasado y futuro (acontecimiento de lo radicalmente nuevo), historia y trascendencia, oferta y aceptación, y también, por último, verdad como revelación de la propia esencia personal y amor como autocomunicación personal libremente ofrecida y libremente aceptada [215]. Pero esta autocomunicación histórico-salvífica no sería realmente autocomunicación divina si no concerniera a Dios en sí, es decir, si la Trinidad económica no fuera al mismo tiempo la Trinidad inmanente [216]. Con esta deducción teológico-trascendental renueva Rahner en el fondo lo esencial de la especulación trinitaria de Agustín, ciertamente no por la vía de la *analogia entis*, sino por la vía de una visión global de la historia de la salvación misma. También según Rahner existen dos momentos –el conocimiento y el amor– que constituyen dos modos de subsistencia realmente distintos del Dios que se autocomunica, más concretamente, del Padre [217]. Así, Rahner puede formular de manera sintética el sentido de la doctrina trinitaria afirmando que «Dios mismo, como el misterio permanentemente santo, como el fundamento incomprensible de la existencia trascendente del ser humano, no solo es el Dios de la infinita lejanía, sino que también quiere ser el Dios de la absoluta cercanía en verdadera autocomunicación; de ahí que se revele en la profundidad espiritual de nuestra existencia, pero también en la concreción de nuestra historia corporal» [218].

Resulta admirable la coherencia con la que Rahner ensaya una teología trinitaria desde dentro, partiendo de la Trinidad económica, cómo hace al mismo tiempo teología trinitaria en el contexto de la filosofía moderna de la subjetividad y, por último, pero no menos importante, cómo logra hacer justicia al sentido de las fórmulas de la tradición clásica. Lo que resulta de ello es, sin duda, una grandiosa y lograda aportación, que está a la altura de las grandes figuras de la teología cristiana y que puede compararse sobre

todo con la deducción anselmiana de la doctrina trinitaria a partir de *rationes necessariae*.

Las consecuencias de este nuevo enfoque de K. Rahner son ciertamente inmensas. Esto se advierte ya solo en el hecho de que, en el *Curso fundamental de la fe* de Rahner, la doctrina de la Trinidad no constituye, a diferencia de lo que ocurre en el credo de la Iglesia antigua y en la teología que lo interpreta, el armazón principal. Ni siquiera sigue siendo una parte con entidad propia, sino tan solo un apartado de tres páginas y media, dos de las cuales están dedicadas además al análisis crítico de la doctrina trinitaria tradicional, de suerte que la presentación positiva se comprime en página y media. Ya solo esta distribución externa del material evidencia que la doctrina trinitaria ha cedido su carácter estructurador a la antropología teológica, y en adelante tan solo se reflexiona sobre ella como condición de posibilidad de la doctrina de la gracia. Este cambio de función tiene, en segundo lugar, considerables repercusiones sobre el sentido interno de la doctrina trinitaria. Pues si se desarrolla por entero desde el punto de vista de la soteriología, como hace Rahner, la doctrina trinitaria pierde su carácter de doxología. Si la tematización teológico-trinitaria de Dios como sujeto absoluto que lleva a cabo Barth amenaza la subjetividad humana, lo que corre peligro en la tematización teológico-trinitaria de la subjetividad humana que realiza Rahner es el tú de Dios. Rahner consigue tomar en serio la subjetividad moderna del hombre, sin duda en exceso individualista, pero no logra concebir la Trinidad en el modo de la subjetividad. De ahí su categórico rechazo al uso del concepto moderno de persona en la doctrina de la Trinidad [219]. Ya ha quedado dicho que no se puede invocar, adorar y glorificar a «modos distintos de subsistencia». Ante el misterio de Dios, en último término carente de nombre, que presenta Rahner tan solo cabe guardar silencio. No es casualidad que un conocido, bello, interpelante y profundo librito de Rahner sobre la oración se titule: *Palabras al silencio* [220].

En tercer lugar, si se modifica la ubicación y el sentido, son inevitables cambios en la estructura interna. Como en la doctrina trinitaria de Rahner todo se centra en el tú a tú de Dios y el ser humano y en la unidad de ambos, no queda ya en realidad lugar alguno para el tú a tú y la unidad de las personas trinitarias. Son momentos o aspectos de la autocomunicación económica de Dios a los seres humanos, pero no sujetos de una autocomunicación inmanente. Es cierto que Rahner logra mostrar con mayor claridad que la escolástica la función histórico-salvífica de cada una de las «personas» divinas, no intercambiable entre ellas; polemiza sin cesar contra la tesis de que, en sí, cualquiera de las tres personas habría podido encarnarse. Pero no consigue derivar de ahí propiedades inmanentes. De ese modo, su especulación trinitaria no alcanza el objetivo deseado: no puede aclarar ya en qué consiste la peculiaridad y la diferencia de las hipóstasis y qué significado comprensible tienen. Y no puede decirse que tales preguntas sean un juego de abalorios teológico sin relevancia existencial ni soteriológica. Pues si la Trinidad inmanente es la Trinidad económica, las deficiencias en la doctrina de la Trinidad inmanente necesariamente han de tener repercusiones en la comprensión de la historia de

la salvación. Si las hipóstasis divinas en Dios no son sujetos, tampoco pueden intervenir en la historia de la salvación como sujetos que hablan y actúan. Esta consecuencia se hace patente en las afirmaciones de Rahner sobre la unión hipostática. A la pregunta: «¿Qué yo habla en Jesucristo?», responde con razón que, si no se quiere incurrir en una nueva forma de monofisismo, es necesario atribuir a Jesús una verdadera autoconciencia humano-creatural [221]. Pero en él no está tan claro que este yo humano subsista en la hipóstasis del Logos, de suerte que en Jesucristo hable y actúe el Logos mismo, más aún, de suerte que no solo Dios se haga presente de modo singular e insuperable en el hombre Jesús, sino que Jesucristo *sea* el Hijo de Dios [222]. Por contraposición a ello, Rahner entiende la unión hipostática más bien como un modo singular e insuperable de la autocomunicación que básicamente ha sido prometida a todos los seres humanos; la ve como un momento interno y una condición de la concesión de la gracia a la criatura espiritual en general [223]. Esto resulta coherente en el marco de su enfoque, pero pone de manifiesto una vez más los límites intrínsecos de este.

Solo podemos encontrar un *enfoque sistemático específico en la doctrina trinitaria* si escuchamos de nuevo, con todas las preguntas y respuestas de la tradición en mente, el testimonio de la Escritura, el documento originario de la fe. Partimos una vez más de la oración de despedida de Jesús, la llamada oración sacerdotal en Jn 17, en la que descubrimos los más claros puntos de apoyo neotestamentarios para una doctrina trinitaria [224]. Esta oración es pronunciada cuando Jesús ve llegada su hora, el instante en que acontecerá el *éschaton* (cf. Jn 17,1.5.7). De ahí que la oración contenga, por así decir, el testamento de Jesús en el momento de su despedida. Justo en la hora de la consumación recapitula una vez más el sentido global de la obra salvífica de Jesucristo; y ello, en forma trinitaria. En el fondo, la oración sacerdotal de Jesús contiene *in nuce* la entera doctrina de la Trinidad:

1. *El sentido de la doctrina trinitaria.* La oración sacerdotal comienza con las palabras: «Padre, ha llegado la hora. Glorifica a tu Hijo, para que él, a su vez, te glorifique». Se trata de la hora escatológica, de la realización recapituladora y sobrepujante de toda la obra de salvación. Acontece en la cruz y elevación de Jesús como revelación escatológica de Dios. En la medida en que el Padre glorifica al Hijo por medio de su exaltación, también el Padre es glorificado por el Hijo; en la glorificación del Hijo se manifiesta la propia gloria del Padre. Es la misma gloria que el Hijo tiene del Padre desde toda la eternidad (cf. v. 5). Estamos, pues, ante la revelación escatológica de la esencia eterna de Dios, de la divinidad de Dios. Se afirma que Dios posee desde toda la eternidad la gloria de su divinidad en tanto en cuanto el Padre glorifica al Hijo y el Hijo, a su vez, glorifica al Padre.

A esta eterna doxología son incorporados los creyentes. Han aceptado y reconocido en la fe la revelación de la gloria del Padre por el Hijo y de la gloria del Hijo por el Padre. Así, en ellos es glorificado el Hijo (cf. v. 10). Tal glorificación acontece a través del «otro Paráclito», el Espíritu de la verdad. Él introduce a los creyentes en la verdad plena; pero porque no dice nada por su cuenta, sino solo aquello que es de Jesús por haberlo recibido del Padre, reconoce la gloria del Hijo y del Padre (cf. 16,13-15). Es y opera la concreta actualización de la eterna doxología del Padre y el Hijo en la Iglesia y en el mundo. Es la realización escatológica de la gloria de Dios, la existencia de esta en el espacio de la historia. Eso solo es posible porque él mismo procede del Padre (cf. 15,26) y porque, en cuanto Espíritu de la verdad, es la manifestación y el resplandor (*dóxa*) de la gloria eterna de Dios. Así pues, la profesión trinitaria de fe no se orienta en realidad a una doctrina sobre Dios, sino a la doxología, la glorificación escatológica de Dios. La doctrina de la Trinidad solo es, por así decir, la gramática de la doxología. Lo que cuenta en el credo trinitario es dar «gloria al Padre por el Hijo en el Espíritu Santo». En esta alabanza litúrgica se revela de modo escatológico-definitivo la gloria eterna del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. La glorificación escatológica de Dios es al mismo tiempo la salvación y la vida del mundo. «En esto consiste la vida eterna: en conocerte a ti, el único Dios verdadero, y a tu enviado, Jesucristo» (17,3). Como queda claro en la Escritura, esta confesión de fe no es una especulación abstracta, sino participación, comunión de vida. En la confesión trinitaria de fe se trata, por consiguiente, de estar en comunión con Dios. *El sentido de la doctrina trinitaria radica en la tensionada unidad de doxología y soteriología*. La disyuntiva entre la propuesta de K. Barth y la de K. Rahner puede subsumirse (*aufheben*) en una síntesis superior.

La tensionada unidad de doxología y soteriología implica que el reconocimiento de la gloria de Dios no conlleva una humillación del hombre. El reconocimiento de la subjetividad absoluta de Dios no implica represión alguna de la subjetividad humana; antes al contrario, redime, libera y perfecciona al hombre. Así, la confesión de fe trinitaria es la concreta determinación última de la indeterminada apertura del hombre y de la idea de Dios que ahí resplandece indeterminada, iluminando por anticipado todo pensamiento y toda acción [225]. Es la respuesta sobrepujante a la pregunta que el ser humano no solo se hace, sino que él mismo es. El sentido del ser humano y del mundo, así como su vida y su verdad, consiste en la glorificación del Dios uno y trino, a través de la cual somos incorporados a la glorificación intratrinitaria y entramos en comunión con Dios. Así, en la confesión de fe trinitaria también se realiza a modo de anticipación el sentido del mensaje de Jesús sobre la llegada del reinado de Dios. Y es que este mensaje trata cabalmente de la revelación de la soberanía y la gloria de Dios como vida del mundo y realización de la esperanza del ser humano [226]. *La doctrina de la Trinidad es, conforme a su sentido más profundo, la explicitación normativa del mensaje de Jesús sobre la* basileía. Sintetiza el núcleo del mensaje jesuánico y es la quintaesencia de la fe cristiana.

2. *El contenido de la doctrina de la Trinidad.* Según la oración sacerdotal, la glorificación de Dios acontece, al igual que la vida del mundo, en tanto en cuanto el Dios de Jesucristo es conocido y reconocido como «el único Dios verdadero» (cf. v. 3). La unidad y la unicidad son predicados esenciales de Dios. Una vez más se trata del conocimiento de la esencia de Dios, de la divinidad de Dios. Pero este conocimiento de la unicidad divina se diferencia del monoteísmo tanto filosófico como veterotestamentario en que incluye el conocimiento de aquel que ha sido enviado por el Padre (cf. *ibid.*) y es uno con el Padre (cf. vv. 21s). El mundo no ha conocido la unicidad de Dios; solo aquel que desde toda la eternidad es uno con el Padre ha traído noticia de ella y nos revelado el nombre del Padre (cf. vv. 25s; cf. 1,18). El conocimiento de la unidad y unicidad de Dios únicamente es posible a través del conocimiento de la unidad entre el Padre y el Hijo. A ella deben ser incorporados a su vez los creyentes. «Que sean uno como lo somos nosotros» (v. 22), para que en esta unidad alcancen su perfección (cf. v. 23). Tal unidad de los creyentes entre sí y de los creyentes con el Padre y con el Hijo es, en Juan al igual que en el resto del Nuevo Testamento, obra del Espíritu. En Jn 14,15-24 se pone claramente de relieve esta relación. La venida y permanencia del Espíritu representa a la vez el regreso de Jesús y su inhabitación en los creyentes, en virtud de la cual Jesús está en ellos como está en el Padre.

La revelación de la Trinidad es, por consiguiente, la revelación de la esencia más profunda –oculta al mundo– de la unidad y unicidad de Dios, que, por su parte, fundamenta la unidad de la Iglesia y, a través de ella, la unidad del mundo. *De este modo, la doctrina trinitaria es, por lo que al contenido se refiere, la forma cristiana del monoteísmo; o formulado con mayor exactitud, ella concreta la inicialmente abstracta afirmación de la unidad y unicidad de Dios en tanto en cuanto determina en qué consisten estas. La unidad de Dios es determinada como comunión entre el Padre y el Hijo, indirecta e implícitamente también como unidad del Padre, el Hijo y el Espíritu, como unidad en el amor.*

El significado concreto de la unidad en el amor solamente se torna comprensible cuando deslindamos esta unidad de otras formas de unidad [227]. En la esfera de lo material encontramos la unidad cuantitativa, esto es, unidades numerables. Cada una de estas unidades consiste en una mezcla y combinación de magnitudes diversas, cuyas últimas y más pequeñas unidades no han podido ser esclarecidas por la ciencia, al menos hasta ahora. La delimitación y agrupación numérica de tales unidades cuantitativas presupone los conceptos generales de género y especie. Tales unidades de género y especie son un producto de la abstracción humana. Presuponen la unidad de la persona, que es unidad existente en sí y para sí; de ahí que pueda reflejar y concentrar en su conciencia del yo la pluralidad de sus dimensiones. Por mucho que sea una unidad imposible de comunicar a una unidad superior, la persona solo es posible en la convivencia con otras personas. La persona humana es un *plurale tantum* (un plural

inherente), que solo puede existir en el reconocimiento recíproco y únicamente encuentra su realización en la comunión de amor. En consecuencia, las personas existen solamente en un recíproco dar y recibir.

Con esta constatación hemos logrado una precomprensión para entender la unidad en el amor tal como, a tenor del Evangelio de Juan, existe en Dios, cuya esencia constituye. Sin embargo, se trata meramente de una precomprensión, que solo podemos aplicar a Dios por la vía de la analogía. Pues, en el ámbito humano, el hecho de que las personas no puedan existir sino en compañía de otras es expresión de su finitud y menesterosidad. Dependen unas de otras de las más diversas maneras. Ninguna persona individual es por completo idéntica a sí misma; ninguna persona agota la esencia de la condición humana ni la plenitud de sus posibilidades. Por eso, la comunión en el amor siempre es también amor erótico, o sea, amor en busca de realización. En el caso de Dios, todo esto está excluido por esencia. Dios no tiene ser, sino que es el ser en absoluta perfección y sin necesidad alguna. De ahí que sea absoluta unidad, perfecto ser cabe sí y entera autoposesión, unidad personal en el sentido más pleno. Así y todo, si no se quiere entender a Dios como un ser solitario y narcisista que, formulándolo de forma paradójica, justo a causa de su perfección sea sumamente imperfecto y sufra por esa su perfección, es preciso concebir a Dios como ser-con (*Mitsein*). Pero si se desea que Dios siga siendo Dios y no dependa del mundo o del hombre, debe ser en sí mismo ser-con. Entonces, tiene que ser, en la unidad y simplicidad de su esencia, comunión en el amor, un amor que, lejos de nacer de la necesidad, se da a sí mismo desde la sobreabundancia del ser divino. De ahí que en la oración sacerdotal de Jesús se hable sin cesar de dar (cf. vv. 2.6.22). Puesto que, en su perfección y simplicidad, es todo y nada tiene, Dios solamente puede regalarse a sí mismo. No puede ser más que puro darse y regalarse a sí mismo. La unidad de Dios debe ser pensada como amor que es en tanto en cuanto se da. Así, en Dios el ser-sí-mismo y el ser-con coinciden. *Por eso, la comunión de amor en Dios no es, a diferencia de la comunión entre los hombres, comunión de esencias distintas, sino comunión en una única esencia*. Aquí se cumple: «Todo lo mío es tuyo, y lo tuyo es mío» (v. 10). Agustín formuló este estado de cosas con extrema precisión: la Trinidad es el Dios uno y único, y el Dios uno y único es la Trinidad [228]. La doctrina trinitaria es, por consiguiente, un monoteísmo concreto.

La comprensión de la unidad de comunión de Dios no carece de *consecuencias de largo alcance para nuestra comprensión de la realidad*. El monoteísmo también era, desde siempre, un programa político: un Dios, un imperio, un emperador [229]. Esta conexión se aprecia claramente en Jn 17 en el hecho de que la unidad en Dios es modelo y fundamento de la unidad de la Iglesia y de que esta, a su vez, es sacramento, o sea, signo e instrumento de unidad del mundo (v. 23). Pero ¿de qué clase de unidad se trata? Evidentemente, no de una unidad rígida, monolítica, uniforme y tiránica, que excluye, absorbe y reprime toda alteridad. Tal unidad sería pobreza. La unidad de Dios es plenitud, más aún, sobreabundancia del dar y regalar desinteresado, del

autodesbordamiento por amor, una unidad que, en vez de excluir, incluye, una coexistencia y una solicitud recíproca vivas y llenas de amor. Esta concepción trinitaria de la *unidad como comunión* tiene consecuencias para la esfera política en el sentido más amplio de la palabra y, por ende, para la meta de la unidad en la Iglesia, la sociedad y la humanidad, o sea, para la paz en el mundo. E. Peterson planteó la tesis de que la doctrina trinitaria representa el final de la teología política [230]. Para ser más precisos, habría que decir: representa el fin de una determinada teología política que, en cuanto ideología, legitima relaciones de dominación en las que alguien o algún grupo intenta imponer a los demás sus ideas de unidad y orden, así como sus intereses. Pero inspira un orden en el que la unidad surge de que todos participen de lo propio de cada cual y lo conviertan en común. Esto dista tanto del comunismo colectivista como del liberalismo individualista. Pues la *communio* no elimina el ser ni el derecho propio de la persona, sino que lo lleva a su realización en el dar lo propio y recibir lo ajeno. Así pues, la *communio* es comunión de personas y salvaguarda la primacía de la persona, siempre singular e irrepetible. La persona, empero, no encuentra su realización en el tener individualista, sino en el dar y, por ende, en el conceder al otro participación en lo propio.

K. Hemmerle ha expuesto las *consecuencias de semejante comprensión trinitaria de la unidad como unidad de* communio *para la espiritualidad cristiana* [231]. Tal espiritualidad es contemplativa, pues en todo busca las huellas del amor que le salen al paso en todo, pero en especial en la cruz de Jesucristo. La autodonación de Dios en Jesucristo no solo es el fundamento de tal espiritualidad, sino también el criterio permanente al que mira sin cesar a fin de hacerlo suyo. Tal espiritualidad es, en la contemplación, al mismo tiempo activa, secular. Se suma a la autodonación de Dios a los seres humanos. De ahí que se convierta en servicio en el mundo y para el mundo. Por último, tal espiritualidad es, en la contemplación y en la acción, comunitaria y eclesial. Vive del codo a codo. No está sujeta al capricho del individuo, a lo que cada cual disponga; antes bien, conoce la vinculación en el sentido verdadero de la palabra.

3. *El permanente problema de la doctrina trinitaria,* o mejor: *el misterio de la Trinidad.* Ya hemos dicho que la unidad de *communio* trinitaria se diferencia fundamentalmente de la unidad de *communio* entre los hombres por el hecho de que se trata de unidad en una y la misma esencia, no de comunión de esencias distintas. Aquí rige una analogía según la cual, por muy grande que sea la semejanza, siempre es mayor la diferencia. Por eso, la forma concreta que adopta la unidad trinitaria en la simultánea diversidad de personas es, para nosotros, un misterio imposible de desentrañar. El reciente debate sobre cuál sea la manera más adecuada de comprender el concepto trinitario de persona solamente pone una vez más de manifiesto las dificultades y aporías

con las que todo pensamiento teológico tropieza en este punto. Pero también en esta cuestión, la más difícil de la teología trinitaria, la oración sacerdotal de Jesús nos ofrece puntos de apoyo e indicadores para una reflexión adicional y más profunda. La respuesta parte de nuevo del movimiento del dar y el recibir, del movimiento del amor que Dios mismo es. Si escuchamos el texto con mayor atención, dentro de este movimiento se perfilan *tres relaciones diferentes*.

El *Padre* es quien dona y envía. También es el *origen inoriginado* del amor, pura fuente, puro autodesbordamiento. El *Hijo* recibe del Padre vida, gloria y autoridad; pero no recibe todo esto para apoderarse de ello, para poseerlo y disfrutarlo para sí, sino para volver a despojarse de ello (cf. Flp 2,6s) y comunicarlo. Un amor que se agotara en la soledad compartida de los amantes y no tendiera a salir desinteresadamente de sí no sería sino otra forma de egoísmo. Por eso, el Hijo es el *mediador* y la pura mediación, la pura transmisión. En el *Espíritu* reciben los creyentes, por último, el don del Padre a través del Hijo, para ser partícipes de él. El Espíritu no es nada por sí mismo, es pura recepción, puro regalo, *puro don*; justo en ello es puro cumplimiento, eterna alegría y dicha, pura consumación sin fin. Toda vez que es expresión del éxtasis de amor en Dios, en y a través de él, en y a través del Espíritu, Dios se trasciende a sí mismo desde toda la eternidad y es pura efusión. Como donación en Dios, el Espíritu es el don escatológico de Dios al mundo, la definitiva santificación y consumación de este.

La perfecta comunión en la única esencia de Dios incluye, por consiguiente, diferencias en el modo de posesión de esta esencia. El amor está en el Padre como puro origen que se desborda, en el Hijo como pura transmisión y pura mediación, en el Espíritu como alegría de la pura recepción. Estos tres modos de subsistencia de la única esencia de Dios –el amor– son hasta cierto punto necesarios, porque el amor no puede ser concebido de otra manera; en este sentido, la profesión trinitaria de fe posee para los creyentes una verosimilitud intrínseca. Sin embargo, sigue siendo un misterio, porque se trata de una necesidad en el amor y, por ende, en la libertad, que ni se puede deducir con anterioridad a su autorrevelación ni se puede entender racionalmente con posterioridad a esta. La lógica del amor tiene coherencia interna y fuerza de persuasión justo en su indeducible e insondable libertad.

Cada uno de los tres modos en que subsiste el único amor de Dios es concebible únicamente en relación con los otros dos. El Padre como pura autodonación no puede ser sin el Hijo, que recibe. Pero como no recibe algo, sino todo, el Hijo únicamente es en y a través del regalar y el recibir. Sin embargo, no recibiría la autodonación del Padre si la conservara para sí y no la regalara a su vez. Así, él es en la medida en que se recibe a sí mismo por entero del Padre y se entrega de nuevo por entero al Padre, en la medida en que, como se dice en la oración sacerdotal de Jesús, glorifica por su parte al Padre. En consecuencia, el Hijo es existencia totalmente recibida de otro, puro agradecimiento, eterna eucaristía, pura respuesta obediente a la palabra y la voluntad del Padre. Pero este

amor mutuo tiende una vez más a trascenderse; solamente es puro dar si se vacía y despoja también de la dualidad y, por pura gracia, incorpora a un tercero, en el que el amor es pura recepción, un tercero que, por tanto, solo es en la medida en que se recibe a sí mismo del amor compartido por el Padre y el Hijo. *Las tres personas trinitarias son, pues, pura relacionalidad; son relaciones en las que la única esencia de Dios subsiste de modo impermutablemente diverso. Son relaciones subsistentes* [232].

Con estas determinaciones hemos llegado por un camino nuevo al concepto agustiniano-tomasiano de persona trinitaria como relación subsistente. Hemos concretado esta idea prolongado las reflexiones de Ricardo de San Víctor. Al mismo tiempo hemos encontrado una concepción sistemática de la doctrina trinitaria en la que pueden ser «subsumidas» (*aufgehoben*) en una unidad superior las preocupaciones tanto de la doctrina trinitaria griega como de la latina. Esta visión parte por principio, con los griegos, del Padre, el origen sin origen; pero en la medida en que piensa a este como amor puro, como pura autodonación, está en condiciones de entender en su «lógica» interna las procesiones del Hijo y del Espíritu Santo a la manera de la teología latina y de concebirlas en la fe como formas del único amor inescrutable e incomprensible de Dios, como expresión del misterio único de la salvación.

La pregunta, sin embargo, es: ¿qué aporta semejante exposición sistemática de la doctrina trinitaria? ¿Qué tiene que ver con el sentido doxológico y soteriológico de la profesión trinitaria de fe? Ya hemos dado una primera respuesta a esta pregunta: se trata del *intellectus fidei*, de una comprensión interna de la fe. Con ello no nos referimos a una comprensión racionalista, a una comprensión guiada por –y en el marco de– la *ratio* humana, que de ese modo sería algo superior a la fe y más abarcador que esta y capaz, por tanto, de servir de norma o criterio. No, más bien se trata de una intelección desde la fe, de una comprensión en la fe, que no lleva desde la fe a un saber supuestamente superior. Se trata de una profundización en la fe misma, de una comprensión creyente del misterio en cuanto misterio, a saber, como misterio de un amor insondable y, justo por eso, convincente.

Con ello hemos preparado ya una segunda respuesta. Porque el misterio del amor es el criterio supremo establecido por la revelación misma, a partir de él se derivan criterios para entender la realidad de una forma nueva y más profunda. La unidad de *communio* trinitaria se revela por la vía de la analogía como *modelo de la comprensión cristiana de la realidad*. Pues la formación de la doctrina trinitaria significa el tránsito de una concepción de la realidad caracterizada por la primacía de la sustancia y la esencia a una concepción de la realidad marcada por la primacía de la persona y la relación. En esta, la realidad última no es la sustancia que descansa sobre sí misma, sino la persona, que tan solo es concebible como realizada en la relacionalidad del dar y el recibir. También cabría decir: el sentido del ser es el altruismo del amor. Es evidente que semejante «ontología trinitaria» [233] –como, por lo demás, cualquier ontología– no

puede fundamentarse por vía inductiva de forma concluyente. La autoafirmación, la ciega facticidad, la abstracta historicidad o la impenetrabilidad última de la realidad se imponen una y otra vez y quieren refutar tal interpretación. No obstante, esta adquiere su verosimilitud del hecho de que integra un mayor espectro de experiencia de realidad sin acaparar nada. También es capaz de incorporar aquellas experiencias de realidad que no se diluyen en ningún sistema, respetándolas en lo que son: la culpa, la soledad, la tristeza de la finitud, el fracaso. Es, finalmente, una interpretación orientada a la esperanza, una anticipación de la doxología escatológica bajo el velo de la historia.

Por último, de la confesión de fe trinitaria se deriva el *modelo de una espiritualidad cristiana* de la esperanza y del servicio abnegado que nace de la fuerza de la esperanza. Las personas trinitarias se caracterizan, en efecto, por su desinterés. Son, cada cual a su manera, pura donación, puro autodespojamiento. La existencia kenótica desde toda la eternidad es la condición de posibilidad de la kénosis temporal del Hijo y, con ello, tipo de la humildad cristiana y el servicio abnegado [234]. De este modo, la esencia y el contenido del credo trinitario mismo justifican que sea proclamado en el acto del bautismo, que fundamenta la condición cristiana. Esta profesión de fe es la quintaesencia no solo de la fe cristiana, sino también del seguimiento de Jesús en ella fundado y del ser incorporados a la muerte y resurrección del Señor.

4. De lo expuesto en las líneas anteriores se desprende el *lugar sistemático de la doctrina trinitaria*. Esta es, en cierto modo*, la suma de todo el misterio cristiano de la salvación* y, al mismo tiempo, su gramática. Es la *gramática*, ya que constituye la intrínseca condición de posibilidad de la historia de la salvación. Solamente porque en sí es libertad consumada en el amor, puede Dios ser *ad extra* libertad en el amor. Porque está cabe sí mismo en la medida en que está cabe lo otro de sí y en lo otro de sí, puede Dios enajenarse en la historia y revelarse cabalmente en el despojamiento de su gloria. Porque es en sí pura donación, puede Dios donarse a sí mismo en el Espíritu Santo; en cuanto esencia íntima de Dios, el Espíritu es al mismo tiempo lo más exterior de Dios, la condición de posibilidad de la creación y la redención. Con ello, la confesión de fe trinitaria es simultáneamente la suma de todo el misterio cristiano de salvación. Pues el hecho de que Dios Padre sea –a través de Jesucristo, su Hijo, en el Espíritu– la salvación del mundo constituye el misterio único de la fe en los múltiples misterios de fe. El Padre como origen inoriginado en Dios es también fundamento y meta de la historia de la salvación; de él procede todo y a él regresa todo. El Hijo, como pura mediación en Dios, es el mediador que envía el Padre y que, a su vez, nos regala el Espíritu Santo. Por último, el Espíritu, en cuanto consumación en Dios, es la consumación escatológica del mundo y del ser humano. Así como es el camino de Dios hacia fuera, así también opera él el retorno de toda la realidad creada a Dios. Merced al Espíritu, la soteriología desemboca de nuevo en la doxología; a esta será incorporada la realidad entera al final de

los tiempos, cuando Dios sea «todo en todo» (cf. 1 Cor 15,28).

De la tesis según la cual la doctrina de la Trinidad es la gramática y la suma de todo el misterio cristiano de la salvación se infiere, por último, a modo de conclusión, la respuesta a la muy debatida pregunta por el *lugar del tratado de Trinidad dentro de la dogmática* [235]. Habida cuenta de la importancia que le corresponde a la doctrina de la Trinidad, esto en modo alguno es meramente una cuestión de sistematización científica, sino más bien una cuestión teológico-material de gran relevancia que determina el enfoque teológico global de todo proyecto de dogmática.

Sobre el tapete hay tres soluciones clásicas. La *primera de ellas*, a la que Tomás de Aquino dio su forma clásica, trata la doctrina trinitaria al comienzo de la dogmática, justo a continuación de la teoría del conocimiento dogmático. El tratado *De Deo uno* precede al tratado *De Deo trino*. Esta división implica una doble decisión teológica previa: presupone la prelación de la *theología* sobre la *oikonomía*; se toma en serio que la historia de la salvación y la teología que la interpreta tienen que ver ante todo con la acción y la palabra de Dios, o sea, que todo en la teología debe ser abordado *sub ratione Dei*. Pero el hecho de que el tratado *De Deo uno* preceda al tratado *De Deo trino* implica asimismo una opción por la doctrina trinitaria occidental, cimentada ante todo por Agustín, que parte de la esencia una de Dios, trata a las tres personas dentro de esa esencia divina única y en la práctica lleva, por tanto, a una considerable irrelevancia de la Trinidad en la economía salvífica. De ahí que en esta concepción la doctrina trinitaria, a pesar de preceder al resto de los tratados dogmáticos, influya poco en el curso ulterior de las consideraciones dogmáticas. La *segunda solución* es defendida por la teología protestante renovada de nuestro siglo y tiene su forma clásica en K. Barth. En esta teología, el *solus Christus* no solo es un enunciado teológico-material básico que afirma que únicamente alcanzamos la salvación a través de Cristo; se trata más bien de un principio teológico-formal básico, según el cual solo podemos hablar de Dios a través de Jesucristo y por medio de él. La valoración crítica de la teología natural que ello comporta lleva a que ya en los *prolegómena* de la dogmática –o como gusta de decir la teología posbarthiana, la hermenéutica teológica– haya que hablar de la cristología y la doctrina trinitaria. Los *prolegómena* no son ya un prólogo a la dogmática, sino el tema principal de esta, las instrucciones para hablar correctamente de Dios. Este enfoque fundamental hace que se abandone la distinción entre el tratado *De Deo uno* y el tratado *De Deo trino* y que la doctrina trinitaria se traslade a los prolegómenos dogmáticos o hermenéutica dogmática, convirtiéndose así en gramática de todos los demás enunciados dogmáticos. La consecuencia de una teología tan «a-teísta» y de fundamentación tan radicalmente cristológica como esta es que, aun cuando en la fe se afirma con énfasis su

diferencia respecto del ateísmo real, esta apenas puede ser mostrada suficientemente en el pensamiento. Por eso, al principio parece recomendable un *tercer camino*, que fue recorrido de manera consecuente por el padre del neoprotestantismo, F. Schleiermacher, y que en la actualidad también se ensaya en la teología católica, por ejemplo, en el *Catecismo holandés* [236]: la doctrina trinitaria es tratada como culminación y, en ese sentido, como suma de toda la dogmática. Sin embargo, ya en Schleiermacher se hace suficientemente manifiesto que, de este modo, la doctrina trinitaria deviene de hecho un apéndice. La razón intrínseca de ello es obvia: si la doctrina de la Trinidad solamente es tratada ya como suma de la dogmática, resulta difícil de comprender que también sea la gramática del resto de los enunciados dogmáticos; la doctrina trinitaria se convierte así, a la fuerza, de principio fundamental de la teología en mero añadido a esta.

De este último punto de vista, o sea, de que la doctrina trinitaria es la gramática de toda la teología se sigue que *es imprescindible un tratado preliminar* De Deo uno *al comienzo de la dogmática*. «Pero este tratado inicial no debería ser entendido como un tratado que se ocupa de su tema y luego lo da por ya concluido, sino como un tratado que orienta por anticipado sobre un tema aún por abordar» [237]. Quizá podríamos decir mejor: este tratado debería considerar un tema que, como ocurre en una fuga, en adelante reaparece una y otra vez en diversas variaciones. En efecto, la dogmática no es un sistema en el sentido de que todo sea lógicamente derivable de un principio. Es un todo estructural en el que cada enunciado parcial refleja de modo distinto el todo. Pues si la Trinidad es el único misterio latente en los múltiples misterios, entonces, por su contenido, existe una «perijóresis» de los distintos tratados dogmáticos, cada uno de los cuales aborda el todo bajo un aspecto determinado. *En la doctrina trinitaria se explicita el único tema latente en los múltiples temas de la dogmática*. Pero en esta reflexión sobre el asunto fundamental y unificador de toda la dogmática, la doctrina trinitaria no presupone tanto los demás tratados dogmáticos cuanto la confesión de fe de la Iglesia, sobre la que reflexiona como un todo con la vista puesta en su fundamento y su meta últimos. El *objeto material de la doctrina trinitaria* es, por consiguiente, el conjunto de la confesión de fe con sus tres partes: «Creo en Dios, Padre todopoderoso... Y en el único Señor, Jesucristo... Creo en el Espíritu Santo...». El *objeto formal* bajo el cual la doctrina trinitaria aborda la totalidad de la fe cristiana es Dios como fundamento y meta de todos estos enunciados confesionales. Las afirmaciones dogmático-materiales de los demás tratados únicamente resultan comprensibles como afirmaciones teológicas si primero se especifica el objeto formal bajo el cual son formuladas, esto es, si se deja claro a qué nos referimos cuando, como cristianos, hablamos de Dios, a saber, el Dios de Jesucristo, al que tenemos acceso en el Espíritu Santo. Lo que resulta de todas estas reflexiones es que debemos seguir presentando la doctrina trinitaria antes de los demás tratados dogmáticos.

Con todo, si se desean evitar las consecuencias negativas que este procedimiento

tuvo en su día en la teología católica clásica y tiene hoy en la teología protestante contemporánea, hay que repensar la *estructura interna de la doctrina sobre Dios* y, en concreto, la relación del tratado *De Deo uno* con el tratado *De Deo trino*. Es necesario tomarse en serio el hecho de que, cuando hablamos de Dios y a Dios, siempre nos referimos –según la concepción bíblica y protoeclesial– al Padre, al que conocemos por medio del Hijo en el Espíritu Santo. En consecuencia, el Dios uno es, como acentúa una y otra vez Agustín, el Dios trino. Pero eso excluye el hablar primero en general de la esencia de Dios y solo después de las tres personas divinas. Más bien se trata de partir, a la manera de la doctrina trinitaria oriental, del Padre como origen y fuente de la Trinidad y mostrar que el Padre posee la única esencia divina de un modo tal que la comunica al Hijo y al Espíritu. *Así pues, se trata de integrar de nuevo la doctrina abstracta de la esencia divina en la doctrina de la concreta revelación esencial de Dios y, por ende, en la doctrina trinitaria*. Es mérito de la dogmática de M. Schmaus haber llevado a cabo un importante avance en esta dirección [238]. Semejante enfoque, que se debe a la tradición de la Iglesia oriental, no tiene por qué hacernos renunciar a los logros de la doctrina agustiniana de la Trinidad. En efecto, partir del Padre como origen y fuente de la Trinidad permite concebir la esencia única de Dios como amor. Desde ahí es posible entender la Trinidad, en un grado aún mayor que para la teología oriental, desde su raíz intrínseca, en el sentido, por ejemplo, de Ricardo de San Víctor: como misterio del amor perfecto de la autocomunicación y la autoenajenación y, en esa misma medida, como gramática y suma de todo el misterio cristiano de la salvación.

Este enfoque histórico-salvífico tampoco tiene por qué llevar al abandono de la teología natural y, con ella, de las legítimas preocupaciones del antiguo tratado *De Deo uno*. En efecto, la economía salvífica presupone la pregunta natural o, mejor, creatural del ser humano por Dios y la responde de manera sobrepujante [239]. *La autorrevelación trinitaria de Dios constituye, por tanto, la respuesta sobrepujante a la pregunta que el ser humano no solo se hace, sino que él mismo es: la pregunta por Dios*. La revelación trinitaria y el credo trinitario son la determinación última, escatológico-definitiva de la indeterminada apertura del ser humano. La doctrina trinitaria es monoteísmo concreto. Con esta tesis se cierra el círculo de nuestras consideraciones, que partió de la situación actual del ateísmo. Ha resultado que la confesión de fe trinitaria es la respuesta cristiana a la interpelación del ateísmo moderno. Esta tesis nos conduce a una recapituladora reflexión conclusiva.

Conclusión: el credo trinitario, respuesta al ateísmo moderno

El camino desde la situación determinada por el ateísmo moderno a la confesión de fe trinitaria ha sido largo, para algunos quizá demasiado largo. A estos les parece que

hoy es más importante responder a la pregunta por la existencia de Dios que a la pregunta por su misterio íntimo. La doctrina trinitaria a menudo se les antoja, de todos modos, como una impertinente intromisión en el misterio divino. Así, más o menos se contentan con un credo teísta. Pero justo esta sobriedad teológica se ha revelado en los capítulos precedentes –eso esperamos– como insostenible en sí. El teísmo es una fe cristiana ya minada por la Ilustración y el ateísmo; y una y otra vez necesariamente se transforma –al menos por lo que atañe al contenido– en ateísmo, al que quiere oponerse, pero cuyos argumentos no es capaz de rebatir. *A la vista del radical cuestionamiento de la fe cristiana, de nada sirve un teísmo endeble, general y vago; lo único que ayuda a avanzar es el testimonio decidido del Dios vivo de la historia, que se ha revelado de manera concreta a través de Jesucristo en el Espíritu Santo*.

Sin embargo, el camino que lleva más allá del teísmo y el ateísmo, tal como lo ensayan muchos destacados representantes de la teología protestante, solo será inmune a los peligros que amenazan al teísmo si no condena por igual a justos y pecadores, es decir, si no responde a las preguntas del ateísmo eludiendo los problemas de la teología natural mediante un salto directo a una fe supuestamente radical y si no amplía precipitadamente la crítica del teísmo a una crítica del monoteísmo. Pues el monoteísmo representa la respuesta a la pregunta natural por la unidad y el sentido de la realidad toda. Justo esta respuesta indeterminadamente abierta se determina de forma concreta a través de la autorrevelación trinitaria de Dios, de suerte que el credo trinitario es un monoteísmo concreto y, en cuanto tal, la respuesta cristiana a la pregunta humana por Dios. *El Dios de Jesucristo, o sea, el Dios que se da a conocer a través de Jesucristo en el Espíritu Santo es la determinación última y escatológico-definitiva de la apertura indeterminada del ser humano; según esto, ese Dios es también la respuesta cristiana a la situación del ateísmo moderno*. Así, el anuncio del Dios trinitario posee, cabalmente en la actual situación, máxima relevancia pastoral.

Las complejas cuestiones exegéticas, históricas y especulativas con las que ha de lidiar la doctrina teológica de la Trinidad no son, por supuesto, objeto del *anuncio del misterio trinitario de Dios*. Tales debates son necesarios para proteger el credo frente a su cuestionamiento y hacerlo al menos digno de discusión para sus «menospreciadores cultivados» (F. Schleiermacher), pero también –y aún en mayor medida– para descifrárselo en la fe a sus amantes. Por consiguiente, estos debates tienen una importancia fundamental, si bien solo de modo indirecto, para el anuncio. Al igual que el credo de la Iglesia, el anuncio comenzará directamente por la Trinidad económico-salvífica y anunciará a Jesucristo, que en el Espíritu Santo nos regala vida, libertad, reconciliación y paz. Sin embargo, no puede quedarse ahí. Pues la vida verdadera consiste, según la oración de despedida del Señor, en que conozcamos y glorifiquemos a Dios. En consecuencia, la soteriología debe trascenderse a sí misma, por su propio beneficio, hacia la doxología. Y es que, en todo cambio e impermanencia de la historia, la salvación del ser humano consiste en estar en comunión con Dios, quien *es* amor en

toda la eternidad. Por tanto, justo la teología de orientación antropológica debe ser una teología teológica que dé razón de que el *ad maiorem hominis salutem* solo es posible mediante el *ad maiorem Dei gloriam*. De ahí que la teología únicamente pueda desarrollar la relevancia antropológica de sus afirmaciones si sigue siendo teología y no se convierte en antropología. Precisamente el reconocimiento de la divinidad de Dios lleva a la humanización del hombre.

Como ya se ha dicho al comienzo de este libro, el *programa de una teología teológica* es, sin duda, un pleonasmo; la fórmula «teología teológica» solamente tiene sentido como fórmula polémica que sirve para recordar a la teología su tema específico y verdadero. El cuestionamiento por el ateísmo y, en mayor medida aún, su propia crisis debe mover a la teología a elevar de nuevo a conciencia la dimensión teológica, que es negada, reprimida o sencillamente olvidada por el ateísmo, como lo esencial del ser humano. Esto resulta tanto más necesario cuanto que justo la proclamación de la muerte de Dios ha conducido entretanto a la abierta proclamación de la muerte del hombre. Para que no se quede a medio camino, para que ponga plenamente de manifiesto al Dios de Jesucristo, esta respuesta no puede adoptar sino la forma del credo trinitario, el cual –precisamente porque se toma en serio la divinidad de Dios, su libertad en el amor– está en condiciones de salvar la libertad en el amor y para el amor que Dios nos regala a través de Jesucristo en el Espíritu Santo y, con ella, la humanidad del hombre en una situación en la que se halla más amenazada que nunca.

1. Siguen siendo imprescindibles F. Chr. BAUR, *Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, vol. 3, Tübingen 1843; D. F. STRAUß, *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft*, vol. 2, Tübingen 1841 (= Darmstadt 1973). Para la bibliografía reciente, cf. *supra*, 385, nota 44.

2. Cf. W. KASPER, *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, Mainz 1965, espec. 266-284.

3. Cf. G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* I, *op. cit*., 11. Al respecto, véase J. SPLETT, *Die Trinitätslehre G. W. F. Hegels*, Freiburg/München 1965; L. OEING-HANHOFF, «Hegels Trinitätslehre»: ThPh 52 (1977), 378-407.

4. *Ibid*., 21.

5. *Ibid*., 36.

6. Cf. *ibid*. 39s; véase además 46s.

7. *Ibid*., 41.

8. Cf. *ibid*., 40.

9. Cf. *ibid*. 41s y *passim*.

10. Cf. Id., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* III, *op. cit.*, 57, 69, 74 y *passim*.

11. Cf. *ibid*., 62s; 82s.

12. *Ibid*., 75.

13. Cf. *ibid*., 77.

14. Cf. DH 3001 y 3041; véase además la condena de A. Günther en DH 2828-2831 y la de A. Rosmini en DH 3225.

15. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* III, *op. cit.*, 72s.

16. Cf. *ibid*., 64s; véase además Id., *Phänomenologie des Geistes*, *op. cit*., 21.

17. DH 3024.

18. Cf. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* III, *op. cit.*, 85s.

19. Id., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* I, *op. cit*., 148.

20. Id., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* III, *op. cit*., 74.

21. Cf. *ibid*., 65s.

22. Cf. *ibid*., 173s.

23. Cf. *ibid*., 180 y *passim*.

24. *Ibid*., 198.

25. Cf. L. Feuerbach, «Grundsätze der Philosophie der Zukunft», en Id., *Kleine Schriften*, *op. cit*., 218; Id., *Das Wesen des Christentums*, vol. 1, *op. cit*., 124ss; vol. 2, *op. cit*., 355ss.

26. Cf. Id., *Das Wesen des Christentums*, vol. 2, *op. cit*., 376-408.

27. *Ibid*., 382.

28. Cf. E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, *op. cit*., 457ss.

29. Cf. Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, 76.

30. Cf. M. J. Scheeben, *Die Mysterien des Christentums*, en Id., *Gesammelte Schriften*, vol. 2, *op. cit*., 21-41.

31. Cf. P. Wenzel, «Semirationalismus», en LThK[2] IX, 625s.

32. Cf. *infra*, 419s.

33. Cf. W. Simonis, *Trinität und Vernunft. Untersuchungen zur Möglichkeit einer rationalen Trinitätslehre bei Anselm, Abaelard, den Vatikanern*, *A. Günther und J. Froschammer* (Frankfurter Theol. Stud. 12), Frankfurt a.M. 1972.

34. Cf. Tomás de Aquino, *Summa theol*. I q. 13 a. 12 ad 1.

35. Cf. J. E. Kuhn, *Katholische Dogmatik*, vol. 2, Tübingen 1857, 502s.

36. Al respecto, cf. *supra*, 219ss.

37. G. Ebeling, «Profanität und Geheimnis», en Id., *Wort und Glaube*, vol. 2, *op. cit*., 196s; cf. G. Hasenhüttl, *Kritische Dogmatik*, Graz 1979, 26 y 36.

38. Cf. *supra*, 221s.

39. Cf. *supra*, 222s.

40. Cf. *supra*, 384s.

41. Cf. Tertuliano, *De carne Christi* V,4 (CCL 2, 881); véase además Id., *Apol*. 46,18 (CCL 1, 162).

42. J. E. Kuhn, *Katholische Dogmatik*, vol. 2, *op. cit*., 513.

43. *Ibid*., 514.

44. *Ibid*., 520.

45. Cf. *supra*, 365.

46. Cf. Concilio Vaticano II, *Unitatis Redintegratio* 11 (DH 4192); al respecto, véase U. Valeske, *Hierarchia veritatum. Theologiegeschichtliche Hintergründe und mögliche Konsequenzen eines Hinweises im Ökumenismusdekret des II. Vatikanischen Konzils zum zwischenkirchlichen Gespräch*, München 1963.

47. Cf. DH 3016.

48. *Ibidem*.

49. Cf. Justino, *Dialog mit Tryphon*, *op. cit*., 61,2 (*Corpus Apol*. II, ed. Otto, 212); Taciano, *Or. ad Graecos* 5 (PG 6, 813c-818b); Hipólito, *Adv. Noet*. 11 (PG 10, 817c-820a); Tertuliano, *Apol*. 21 (CCL 1, 122-128).

50. Cf. Taciano, *Or. ad Graecos* 5 (PG 6, 813c-818b); Atenágoras, *Bittschrift für die Christen*, *op. cit*., 24 (TU Bd. 4.2, 31ss); Justino, *Dialog mit Tryphon*, *op. cit*., 128 (*Corpus Apol*. II, ed. Otto, 458-469); Hipólito, *Adv. Noet*. 10 (PG 10, 817a-818c); Tertuliano, *Adv. Praxean* 8 (CCL 2, 1167s).

51. Cf. Atanasio, *Expos. fidei* 4 (PG 25, 205c-208a); Id., *De decretis nicaenae synodi* 25 (PG 25, 459c-462c); Id., *De synodis* 52 (PG 26, 785c-788b); Id., *Adv. Arianos* III,4 (PG 26, 327c-330b).

52. DH 125 y 150.

53. Cf. Tertuliano, *Adv. Praxean* 8 (CCL 2, 1167s).

54. Cf. M. Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, Münster 1967[2], 190ss y 201ss.

55. Cf. Agustín, *De Trinitate* XI,11 (CCL 50, 355).

56. Cf. M. Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, *op. cit.*, 195ss.

57. Cf. *ibid.*, 220s.

58. Cf. *supra*, 292s.

59. Cf. M. Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, *op. cit.*, 26ss.

60. Cf. *ibid.* 195 y 230. Interpretaciones más recientes: C. Boyer, «L'image de la Trinité: synthèse de la pensée augustinienne»: *Gregorianum* 27 (1946), 173-199 y 333-352; M. Sciacca, «Trinité et unité de l'esprit», en *Augustinus Magister*, vol. 1, Paris 1954, 521-533; U. Duchrow, *Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustin* (Hermeneut. Unters. Theol. 5), Tübingen 1965; A. Schindler, *Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre* (Hermeneut. Unters. Theol. 4), Tübingen 1965.

61. Cf. *supra*, 126s y 180s.

62. Cf. K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik* I/1, 352-367.

63. Cf. DH 3016.

64. K. Rahner, «Bemerkungen zum dogmatischen Traktat «De Trinitate»», art. cit., 115; cf. Id., «Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte», art, cit., 328.

65. K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik* I/l, 503.

66. Cf. J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris 1959, 298.

67. Cf. F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, vol. 2, *op. cit.*, § 172, Berlin 1960, 470.

68. F. A. Staudenmaier, *Die christliche Dogmatik*, vol. 2, Freiburg i.Br. 1844, 475.

69. DH 75.

70. Cf. W. Kasper, *Jesús el Cristo*, *op. cit.*, 355ss.

71. Cf. H. Schauf, *Die Einwohnung des Heiligen Geistes. Die Lehre von der nicht-appropriierten Einwohnung des Heiligen Geistes als Beitrag zur Theologiegeschichte des neunzehnten Jahrhunderts unter besonderer Berücksichtigung der beiden Theologen Carl Passaglia und Clemens Schrader* (Freiburger theol. Stud. 59), Freiburg i.Br. 1941.

72. Así P. Schoonenberg, «Trinität – der vollendete Bund. Thesen zur Lehre vom dreipersönlichen Gott»: *Orientierung* 37 (1973), 115-117.

73. A esta posición tiende H. Küng, *Existiert Gott?*, *op. cit.*, 764ss.

74. Cf. Y. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, vol. 3, *op. cit.*, 37ss. Véase además H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, vol. 3, *op. cit.*, 297ss.

75. Esto lo ha demostrado convincentemente, para Atanasio y los teólogos capadocios, D. Wendenbourg, *Geist oder*

Energie, *op. cit*., 172-232.

76. Cf. CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, 2 (DH 4202).

77. En lo que sigue intentamos ofrecer un conciso esbozo de la doctrina trinitaria clásica, para lo que nos atenemos fundamentalmente a la terminología de Tomás de Aquino. No perseguimos una presentación exhaustiva de todas las distinciones, en parte muy matizadas; lo que nos interesa es más bien el nexo interno y el sentido de esta doctrina. La última presentación, matizada casi hasta el extremo, de las distinciones escolásticas se encuentra en B. LONERGAN, *De Deo trino* II*: Pars systematica*, Roma 1964[2]. Remitimos encarecidamente a ella, aunque tenemos la impresión de que por la vía de las distinciones no se avanza demasiado hacia una comprensión más profunda del misterio. No nos parece que estas distinciones lleven, por lo que al contenido se refiere, más allá de la monumental sencillez de la *Summa* del Aquinate.

78. Cf. DH 527.

79. Cf, TOMÁS DE AQUINO, *Summa theol*. I q. 43 a. 1.

80. Cf. *ibid*. q. 43 a. 2 ad 3.

81. Así M. J. SCHEEBEN, *Die Mysterien des Christentums*, *op. cit*., 132.

82. Cf. DH 150, 525-527, 803 y 1330.

83. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theol*. I q. 27 a. 1.

84. Cf. M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik* I, München 1960[6], 462s [trad. esp.: *Teología dogmática*, Rialp, Madrid 1961].

85. Cf. *supra*, 298ss y 339ss.

86. Cf. *supra*, 341ss.

87. Cf. ALBERTO MAGNO, *Summa* tr. 7, q. 31, c. 4.

88. Cf. M. J. SCHEEBEN, *Die Mysterien des Christentums*, *op. cit*., 88s.

89. Cf. H. U. VON BALTHASAR, «Der Heilige Geist als Liebe», en ID., *Spiritus Creator*, *op. cit*., 106-122.

90. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theol*. I q. 28 a. 1.3.

91. Cf. ATANASIO, *De synodis* 16 (PG 26, 707-712).

92. Cf. GREGORIO NACIANCENO, *Oratio* 29,16 (SC 250, 210-213): ««Padre» no es un nombre de esencia ni de actividad, sino un nombre de relación (*schésis*), que muestra cómo el Padre se relaciona con el Hijo y el Hijo con el Padre». Véase además ID., *Oratio* 31,14.16 (SC 250, 302-305; 306-309); JUAN DAMASCENO, *De fide orth*. 8 (*Die Schriften des Johannes von Damaskus*, ed. B. Kotter II, *op. cit*., 18-31).

93. Cf. AGUSTÍN, *De Trinitate* V,5 (CCL 50, 210s): «En consecuencia, aunque sean cosas diversas ser Padre y ser Hijo, no es esencia distinta; porque estos nombres se dicen no según la sustancia (*substantia*), sino según lo relativo; y lo relativo no es accidente (*accidens*), pues no es mudable». Cf. *ibid*. VIII,6 (CCL 50, 261-267); VIII prooem. (CCL 50,

268s).

94. Cf. DH 528ss y 1330.

95. Este principio es conocido ya por GREGORIO NACIANCENO (cf. *Oratio* 34 = PG 257a-262d; *Oratio* 20 = SC 270, 37-85, espec. 70-73; *Oratio* 31 = SC 250, 276-343, espec. 282ss; *Oratio* 41 = PG 36, 427a-452c, espec. 441c) y AGUSTÍN (cf. *De civ. Dei* XI,10 = CCL 48, 330ss); ANSELMO DE CANTERBURY le da su formulación normativa (cf. *De processione spiritus sancti* 1), que luego es confirmada por el concilio de Florencia (cf. DH 1330).

96. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theol*. I q. 28 a. 2.

97. Para la historia del concepto de persona, cf. E. LOHSE, «prósōpon», en ThWNT VI, 769-781; S. SCHLOSSMANN, *Persona und prósōpon im Recht und im christlichen Dogma* (1906), Darmstadt 1968; H. RHEINFELDER, *Das Wort «Persona»*, Halle 1928; M. NÉDONCELLE, «Prosopon et persona dans l'antiquité classique»: RevSR 22 (1948), 277-299; a modo de síntesis, A. HALDER, A. GRILLMEIER y H. ERHARTER, «Person», en LThK[2] VIII, 287-292 (bibl.); C. ANDRESEN, «Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffs»: ZNW 52 (1961), 1-39; J. RATZINGER, «Zum Personverständnis in der Theologie», en ID., *Dogma und Verkündigung*, München 1977[3], 205-223 [trad. esp.: «Sobre el concepto de persona en teología», en ID., *La palabra en la Iglesia*, Sígueme, Salamanca 1973, 165-180]; H. KÖSTER, «hypóstasis», en ThWNT VIII, 571-588; y sobre todo el estudio de H. DÖRRIE, *Hypóstasis. Wort und Bedeutungsgeschichte*, Göttingen 1955; Th. DE RÉGNON, *Études de théologie positive sur la sainte Trinté*, vol. 1, Paris 1892, 129ss, 139ss, 152ss, 167ss y 216ss; B. STUDER, «Der Person-Begriff in der frühen kirchenamtlichen Trinitätslehre»: ThPh 57 (1982),161-177.

98. Cf. BOECIO, *Liber de persona et duabus naturis* 3 (PL 64, 1343 c – 1345 b); al respecto, véase TOMÁS DE AQUINO, *Summa theol*. I q. 29 a. 1.

99. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theol*. I q. 29 a. 1 ad 2; 3 ad 4.

100. Cf. RICARDO DE SAN VICTOR, *De Trinitate* IV,22,24 (ed. J. Ribaillier, 187-190). Este concepto de persona fue asumido y profundizado sobre todo por Duns Escoto. Cf. J. DUNS ESCOTO, *Ordinatio*, lib. I, dist. 23, q. 1; al respecto, véase H. MÜHLEN, *Sein und Person nach Johannes Duns Scotus. Beiträge zur Metaphysik der Person*, Werl 1954.

101. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theol*. I q. 29 a. 2.

102. Cf. *ibid*. q. 29 a. 4: «Persona igitur divina significat relationem ut subsistentem» (Así pues, la persona divina significa la relación en tanto que subsistente).

103. Cf. K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik* I/1, 384s.

104. Cf. ANSELMO DE CANTERBURY, *Monologion* 43; al respecto, véase A. MALET, *Personne et amour dans la théologie trinitaire de Saint Thomas d'Aquin* (Bibl. thom. 32), Paris 1956, 55ss.

105. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De pot*. q. 10 a. 3; ID., *I Sent*. d. 23 q. 1 a. 3; al respecto, véase A. MALET,

Personne et amour, *op. cit*., 71ss; M. J. LE GUILLOU, *Das Mysterium des Vaters. Apostolischer Glaube und moderne Gnosis*, Einsiedeln 1974, 110s [trad. esp.: *El misterio del padre: fe de los apóstoles, gnosis actuales*, Encuentro, Madrid 1998].

106. Cf. JUAN DAMASCENO, *De fide orth*. 8 (*Die Schriften des Johannes von Damaskus*, ed. B. Kotter II, *op. cit*., 18-31); TOMÁS DE AQUINO, *Summa theol*. I q. 40 a. 1-4; q. 41 a. 1-6.

107. Cf. Th. DE RÉGNON, *Études*, vol. 3/1, *op. cit*., 185ss.

108. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De ver*. q. 7 a. 3; *Summa theol*. I q. 39 a. 7.

109. BASILIO, *De spiritu sancto* 18 (SC 17, 191-198).

110. Cf. AGUSTÍN, *De Trinitate* VI,7s (CCL 50, 237s); véase también DH 367.

111. DH 530.

112. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theol*. I q. 30 a. 3.

113. Cf. AGUSTÍN, *De Trinitate* VII,4.6 (CCL 50, 255-260 y 261-267); TOMÁS DE AQUINO, *Summa theol*. I q. 30 a. 4.

114. Cf. HILARIO, *De Trinitate* 4 (CCL 62, 101-149).

115. Cf. Th. DE RÉGNON, *Études*, vol. 1, *op. cit*., 409ss; A. DENEFFE, «Perichoresis, circumincessio, circuminsessio. Eine terminologische Untersuchung»: ZkTh 47 (1923), 497-532; L. PRESTIGE, «*Perichōréō* and *perichṓrēsis* in the Fathers»: *Journal of Theological Studies* 29 (1928), 242-252.

116. Cf. ATENÁGORAS, *Bittschrift für die Christen*, *op. cit*., 10 (TU vol. 4.2, 10s); IRENEO DE LYON, *Adv. haer*. III,6,2 (SC 211, 68-71); DIONISIO DE ROMA: DH 115; ATANASIO, *De decretis nicaenae synodis* 26 (PG 26, 461-466).

117. HILARIO, *De Trinitate* III,4 (CCL 62, 75s).

118. *Ibid*. IV,40 (CCL 62, 144s); cf. VII,31-32 (CCL 62, 297-300).

119. AGUSTÍN, *De Trinitate* IX,5 (CCL 50, 300s); cf. VI,10 (CCL 50, 241ss).

120. Cf. FULGENCIO DE RUSPE, *De fide ad Petrum seu de regula fidei* 1,4 (CCL 91 A, 713s).

121. DH 1331.

122. Cf. GREGORIO NACIANCENO, *Ep*. 101,6 (SC 208, 38).

123. Cf. JUAN DAMASCENO, *De fide orth*. 8 (*Die Schriften des Johannes von Damaskus*, ed. B. Kotter II, *op. cit*., 18-31); III,5 (*ibid*., 118s).

124. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theol*. I q. 42 a. 5.

125. Cf. DH 302; aplicado a la Trinidad, este principio se encuentra en FULGENCIO DE RUSPE, *Epist*. 14,9 (CCL 91, 395s).

126. Cf. DH 302.

127. Cf. DH 421.

128. Cf. DH 485, 495, 501, 528ss, 542, 546, 569, 805, 1330 y *passim*.

129. K. Rahner distingue entre explicación lógica y explicación óntica. Mientras que la primera tan solo dilucida, esto es, glosa de forma más clara e inequívoca la frase o el asunto en cuestión, la segunda menciona un estado de cosas distinto de aquel que ha de ser explicado (por ejemplo, su causa, circunstancias concretas, etc.), a fin de hacerlo comprensible. Según Rahner, el concepto de persona es meramente una explicación lógica de una originaria afirmación revelada. Cf. K. Rahner, «Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte», art. cit., 351.

130. Cf. Jerónimo, *Ep*. 15,4 (PG 22, 357s).

131. Agustín, *De Trinitate* V,9 (CCL 50, 217); cf. VII,2 (CCL 50, 249s).

132. Cf. Anselmo de Canterbury, *Monologion* 79.

133. Cf. Tomás de Aquino, *Summa theol*. I q. 29 a. 3.

134. Cit. en K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik* I/1, 377.

135. Cf. J. Locke, *Essay on Human Understanding* II, ch. 27, § 9 (*The Works of John Locke*, London 1823, vol. 2 = Aalen 1963, 55) [trad. esp.: *Ensayo sobre el entendimiento humano*, vol. 2, Edit. Nacional, Madrid 1980].

136. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* AB 22, en Id., *Werke* IV, ed. W. Weischedel, *op. cit*., 329.

137. K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik* I/1, 379. Al respecto, cf. J. Brinktrine, *Die Lehre von Gott*, vol. 2, Paderborn 1954; C. Welch, *The Trinity in Contemporary Theology*, London 1954, 190ss; H. Volk, «Die Christologie bei Karl Barth und Emil Brunner», en *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, vol. 3, *op. cit*., 613-673, espec. 625ss y 634s; B. Lonergan, *De Deo trino* II, *op. cit*., 193-196; E. Jüngel, *Gottes Sein ist im Werden*, *op. cit*., 37ss; B. de Margerie, *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, *op. cit*., 289ss.

138. Cf. K. Rahner, «Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte», art. cit., 389ss; al respecto, véase E. Gutwenger, «Zur Trinitätslehre von Mysterium Salutis II»: ZKTh 90 (1968), 325-328; B. de Margerie, *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, *op. cit*., 293ss; H. J. Lauter, «Die doppelte Aporetik der Trinitätslehre und ihre Überschreitung»: WiWei 36 (1973), 60ss; F. X. Bantle, «Person und Personbegriff in der Trinitätslehre Karl Rahners»: MThZ 30 (1979), 11-24; J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, *op. cit*., 161ss.

139. Cf. Buenaventura, *De Trinitate* III,2 y ad 13; Tomás de Aquino, *I Sent*. d. 23 q. 1 a. 3; *De pot*. q. 2 a. 5 ad 4; q. 9 a. 4; q. 9 a. 5 ad 23; *Summa theol*. I q. 30 a. 4 ad 2; *Comp. theol*. I, c. 46.

140. Para Barth, esto ya lo demostró H. U. von Balthasar, *Karl Barth*, *op. cit*. Más recientemente, y con la vista puesta en la doctrina trinitaria, cf. W. Pannenberg, «Die Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre», en Id.,

Grundfragen systematischer Theologie, vol. 2, *op. cit*., 96-111. Para Barth y Rahner conjuntamente (aunque sin distinguir de modo suficiente entre ambos), cf. J. MOLTMANN, *Trinität und Reich Gottes*, *op. cit*., 154-166. A la poco matizada sospecha de triteísmo que ventean Barth y Rahner, Moltmann contrapone, sin embargo, una igualmente poco matizada sospecha de modalismo, lo que está relacionado con su propia concepción de una unidad abierta en la Trinidad. Al respecto, cf. *infra*, 452, nota 183.

141. No en vano, K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik* I/1, 377, se remite para ello a la dogmática neotomista de F. Diekamp. Cf. F. DIEKAMP y K. JÜSSEN, *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas*, vol. 1, Münster 1958[12/13], 268s. Así también J. KLEUTGEN, *Die Theologie der Vorzeit*, vol. 1, Münster 1867, 329. Al respecto, véase L. OEING-HANHOFF, «Hegels Trinitätslehre»: ThPh 52 (1977), 399s.

142. Cf. B. LONERGAN, *De Deo trino* II, *op. cit*., 186-193; véase TOMÁS DE AQUINO, *Summa theol*. I q. 34 a. 1 ad 3.

143. Cf. *ibid*., 193.

144. Cf. H. MÜHLEN, *Der Heilige Geist als Person*, *op. cit*.; véase además M. NÉDONCELLE, *La réciprocité des consciences. Essai sur la nature de la personne*, Paris 1942 [trad. esp.: *La reciprocidad de las conciencias: ensayo sobre la naturaleza de la persona*, Caparrós, Madrid 1997]; B. DE MARGERIE, *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, *op. cit*., 295ss; A. BRUNNER, *Dreifaltigkeit*, *op. cit*.

145. Cf. J. G. FICHTE, *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, §§ 3s, en ID., *Werke* II, ed. F. Medicus, Darmstadt 1962, 34-60 [trad. esp.: *Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1994]; ID., *Die Bestimmung des Menschen*, libro 3º, en ID., *Werke* III, ed. F. Medicus, Darmstadt 1962, 344-415 [trad. esp.: *El destino del hombre*, Sígueme, Salamanca 2011]; ID., *Die Anweisung zum seligen Leben*, lección 10ª, en ID., *Werke* V, ed. F. Medicus, Darmstadt 1962, 250-263 [trad. esp.: *La exhortación a la vida bienaventurada o La doctrina de la religión*, Tecnos, Madrid 1995]; G. W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §§ 35s, 48, 57 y 71 (ed. J. Hoffmeister, *op. cit*., 51s, 60, 65ss, 78s y *passim*), donde se demuestra que la persona concreta incluye reconocimiento.

146. Cf. B. LANGENMEYER, *Der dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart*, Paderborn 1963; M. THEUNISSEN, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin 1965; B. CASPER, *Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers*, Freiburg/Basel/Wien 1967; H. H. SCHREY, *Dialogisches Denken*, Darmstadt 1970; J. HEINRICHS, «Sinn und Intersubjektivität»: ThPh 45 (1970), 161ss.

147. K. RAHNER («Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte», art. cit., 366, nota 29), siguiendo

a B. LONERGAN (*De Deo Trino* II, *op. cit.*, 196), confunde lo uno con lo otro.

148. J. RATZINGER, «Zum Personverständnis in der Theologie», en ID., *Dogma und Verkündigung*, *op. cit.*, 206.

149. Cf. *ibid.*, 206ss y 215ss; véase asimismo ID., *Einführung in das Christentum*, *op. cit.*, 142ss; W. KASPER, *Jesús el Cristo*, *op. cit.*, 355ss y 363ss.

150. Cf. *supra*, 365ss y 373.

151. B. PASCAL, *Über die Religion*, fr. 871 (ed. Wasmuth, *op. cit.*, 410s).

152. Cf. *supra*, 370ss.

153. Cf. *supra*, 382s.

154. Cf. *supra*, 373.

155. TERTULIANO, *Adv. Praxean* 3 (CCL 2, 1161s).

156. Cf. *ibid*. 10 (CCL 2, 1169s).

157. Cf. C. HUBER, «Monarchianismus», en LThK[2] VII, 533s.

158. Cf. ARISTÓTELES, *Met*. XI,10,1076a. Al respecto, cf. E. PETERSON, «Der Monotheismus als politisches Problem», en ID., *Theologische Traktate*, *op. cit.*, 45-147.

159. Por eso, ATANASIO, *Adv. Arianos* IV,13-15 (PG 26, 483-490), reduce el sabelianismo a estoicismo.

160. Cf. GREGORIO NACIANCENO, *Oratio* 27,1 (SC 250, 70-73).

161. Esto lo demuestra sobre todo J. A. MÖHLER, *Athanasius der Große und die Kirche seiner Zeit besonders im Kampf mit dem Arianismus*, Mainz 1827, 304ss, remitiendo a F. Schleiermacher. Cf. J. MOLTMANN, *Trinität und Reich Gottes*, *op. cit.*, 144s.

162. Cf. BASILIO, *Ep*. 226,4 (PG 32, 849s).

163. BASILIO, *Ep*. 210,3 (PG 32, 771s).

164. Cf. BASILIO, *Ep*. 210,4 (PG 32, 771ss).

165. Cf. TERTULIANO, *Adv. Praxean* III,2s (CCL 2, 1161s).

166. Cf. *supra*, 391ss. En ello hay que tener en cuenta que Tertuliano, por influencia estoica, afirma todavía una suerte de corporalidad divina. Cf. TERTULIANO, *De carne Christi* 11 (CCL 2, 894s); ID., *Adv. Praxean* 7 (CCL 2, 1165ss).

167. Cf. ATANASIO, *De decretis nicaenae synodi* 11; 22 (PG 25, 433ss y 453ss).

168. Cf. BASILIO, *De spiritu sancto* 18 (SC 17, 191-198).

169. Cf. Basilio, *Ep*. 8,2 (PG 32, 247ss).

170. Cf. Gregorio Nacianceno, *Oratio* 29,16 (SC 250, 210-213); *Oratio* 31,9 (SC 250, 290-293).

171. Cf. Juan Damasceno, *De fide orth*. 8 (*Die Schriften des Johannes von Damaskus*, ed. B. Kotter II, *op. cit*., 18-31).

172. Así J. E. Kuhn, *Katholische Dogmatik*, vol. 2, *op. cit*., 498ss y 545ss; de modo análogo, F. A. Staudenmaier, *Die christliche Dogmatik*, vol. 2, Freiburg i.Br. 1844, 470ss.

173. K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik* I/1, 368.

174. Esta idea la desarrolla J. E. Kuhn, *Katholische Dogmatik*, vol. 2, *op. cit*., 558ss, en confrontación sobre todo con Hegel. Cf. W. Pannenberg, «Die Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre», en Id., *Grundfragen systematischer Theologie*, vol. 2, *op. cit*., 96-111.

175. Cf. Hilario, *De Trinitate* VII,3 (CCL 62, 261s); Id., *De synodis* 37; 69 (PL 10, 455s y 526); Pedro Crisólogo, *Sermo* 60 (PL 162, 1008s).

176. Cf. DH 125 y 150.

177. Véase la condena de Roscelino por el sínodo de Soissons (1092) y la de Gilberto de Poitiers por el sínodo de Reims [1148] (cf. DH 745), si bien hoy se sabe con certeza que la *professio fidei* contra Gilberto no formaba parte de las actas sinodales originarias.

178. Cf. DH 803.

179. Cf. DH 528.

180. Cf. *Catechismus Romanus* II,2,10.

181. DH 2697.

182. Este teísmo fue defendido filosóficamente, en polémica con Hegel, por los idealistas tardíos Weiße, Fichte y Sengler, entre otros.

183. Cf. J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, *op. cit*., 236ss. Al respecto se posiciona críticamente W. Pannenberg, «Die Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre», en Id., *Grundfragen systematischer Theologie*, vol. 2, *op. cit*., 110, nota 34. El peligro triteísta es aún más claro en lo que Moltmann propone como Trinidad social o abierta. Cf. J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, *op. cit*., 35, 110ss y 166ss.

184. Para las tendencias triteístas en la historia de la teología, cf. M. Schmaus, «Tritheismus», en $LThK^2$ X, 365s.

185. Cf. K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik* I/1, *op. cit*., 370s.

186. Haber puesto de relieve ambos modelos es mérito de Th. de Régnon, *Études de théologie positive sur la sainte Trinité*, 3 vols., *op. cit*., espec. vol. 1, 335-340 y 428-435.

187. Cf., por ejemplo, V. Lossky, *Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche*, *op. cit*., 68 y 73ss; S. Bulgakov, *Le Paraclet*, *op. cit*., 118.

188. Cf. *supra*, 339ss.

189. Cf. DH 850.

190. Haber destacado esto es mérito de A. MALET, *Personne et amour*, *op. cit.*

191. Cf. JUAN DAMASCENO, *De fide orth*. 8 (*Die Schriften des Johannes von Damaskus*, ed. B. Kotter II, *op. cit*., 18-31).

192. Cf. A. MALET, *Personne et amour*, *op. cit*., 14s.

193. Cf. *ibid*., 55ss.

194. Cf. *infra*, 459ss.

195. Cf. M.-J. Le GUILLOU, *Das Mysterium des Vaters. Apostolischer Glaube und moderne Gnosis*, *op. cit*., 104ss.

196. Cf. A. MALET, *Personne et amour*, *op. cit*., 37ss.

197. Cf. L. SCHEFFCZYK, «Die heilsgeschichtliche Trinitätslehre des Rupert von Deutz und ihre dogmatische Bedeutung», en *Kirche und Überlieferung* (FS J. R. Geiselmann), ed. J. Betz y H. Fries, Freiburg/Basel/Wien 1960, 90-118.

198. Cf. A. MALET, *Personne et amour*, *op. cit*., 71ss.

199. Así, con razón, J. E. KUHN, *Katholische Dogmatik*, vol. 2, *op. cit*., 553 y 572. Sin embargo, Kuhn intenta más bien trascender de nuevo el enfoque latino-occidental y rechaza la concepción griega por ser demasiado poco especulativa; en ello sigue estando bajo la influencia del idealismo, por mucho que, desde una perspectiva dogmático-material, se distancie decididamente de Hegel y Günther. A este respecto, hoy tenemos más claro que necesitamos un punto de partida posidealista-personal.

200. Para lo que sigue, K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik* I/1, 320-352: «Die Wurzel der Trinitätslehre». Aquí no podemos entrar en la evolución de Barth. Es importante la primera versión de KD I/1, en ID., *Die christliche Dogmatik im Entwurf*, vol. 1: *Die Lehre vom Worte Gottes. Prolegomena zur christlichen Dogmatik*, München 1927, 126-140.

201. Para lo que sigue, cf. K. RAHNER, «Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte», art. cit., 369-384. Véase además ID., «Anmerkungen zum dogmatischen Traktat «De Trinitate»», art. cit., 103-133; ID., *Grundkurs des Glaubens*, *op. cit*., 139-142; ID., «Trinität», en *Sacramentum mundi* IV, *op. cit*., 1005-1021 [trad. esp.: «Trinidad», en *Sacramentum mundi* VI, *op. cit*., 731-747]; ID., «Trinitätstheologie», en *ibid*., 1022-1031 [trad. esp.: «Trinidad, teología de la», en *ibid*., 748-759]; ID., «Dreifaltigkeit», en *Kleines Theologisches Wörterbuch*, ed. K. Rahner y H. Vorgrimler, Freiburg/Basel/Wien 1980[12], 89-92 [trad. esp.: «Trinidad», en *Diccionario teológico*, Herder, Barcelona 1970]; ID., «Dreifaltigkeitsmystik», en LThK[2] III, 563-564; al respecto, véase G. LAFONT, *Peut-on connaître Dieu en Jésus Christ?* (Cogitatio fidei 44), Paris 1969, 172-228; B. VAN DER HEIJDEN, *Karl Rahner*, *op. cit*., 424-442; K. FISCHER, *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners*, *op. cit*., 337-365; H. U. VON

Balthasar, *Theodramatik*, vol. 3, *op. cit*., 298s.

202. Cf. K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik* I/1, 320.

203. Cf. *ibid*., 323.

204. Cf. *ibid*., 324.

205. *Ibid*., 337.

206. Cf. *ibid*., 338.

207. Cf. *ibid*., 349.

208. Especialmente claro en Id., *Die christliche Dogmatik im Entwurf*, *op. cit*., 140.

209. Así W. Pannenberg, «Die Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre», en Id., *Grundfragen systematischer Theologie*, vol. 2, *op. cit*., 96, siguiendo a T. Rendtorff, «Radikale Autonomie Gottes. Zum Verständnis der Theologie Karl Barths und ihrer Folgen», en Id., *Theorie des Christentums. Historisch-theologische Studien zu seiner neuzeitlichen Fassung*, Gütersloh 1972, 161-181.

210. Cf. *supra*, 441, nota 139.

211. K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, *op. cit*., 122 y *passim.*

212. Id., «Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte», art. cit., 374, espec. nota 10.

213. Cf. *ibid*., 372, nota 7; 382, nota 18; 384, nota 21.

214. Cf. *ibid*., 371, 372s y 374.

215. Cf. *ibid*., 378-382.

216. Cf. *ibid*., 382s; Id., *Grundkurs des Glaubens*, *op. cit*., 141s.

217. Cf. Id., «Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte», art. cit., 355, 371 y 373s.

218. Id., *Grundkurs des Glaubens*, *op. cit*., 142.

219. Cf. *supra*, 441s.

220. Cf. K. Rahner, *Worte ins Schweigen*, Freiburg/Basel/Wien 1975[3] [trad. esp.: *Palabras al silencio*, Dinor, San Sebastián 1957].

221. Cf. Id., *Schriften zur Theologie*, vol. 1, *op. cit*., 178-184 y 188-194; Id., *Schriften zur Theologie*, vol. 5, *op. cit*., 222-245.

222. Cf. Id., *Schriften zur Theologie*, vol. 9, 210s; es claro, en cambio, en Id., «Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte», art. cit., 357-359. Por eso, me parece que la crítica de B. van der Heijden (*Karl

Rahner, *op. cit*., 399ss y 435ss), aunque llama la atención sobre un problema indudable, interpreta en conjunto las afirmaciones de Rahner, no del todo inequívocas, en un sentido ciertamente criticable.

223. Cf. ID., *Schriften zur Theologie*, vol. 5, *op. cit*., 202-217.

224. Esto se pone de manifiesto sobre todo en la profunda exégesis que Agustín ofrece de este capítulo de Juan en su *In Johannis Evangelium*, tract. 107-111 (CCL 36, 613-633). Para interpretaciones más recientes, cf. R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, *op. cit*., 374-401; W. THÜSING, *Herrlichkeit und Einheit. Eine Auslegung des Hohepriesterlichen Gebetes Johannes 17* (Die Welt der Bibel 14), Düsseldorf 1962; E. KÄSEMANN, *Jesu letzter Wille nach Johannes 17*, *op. cit*.; R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, vol. 3, *op. cit*., 189-231; S. SCHULZ, *Das Evangelium nach Johannes* (NTD 4), Göttingen 1972, 213-220.

225. Este es el enfoque de J. E. KUHN, *Katholische Dogmatik*, vol. 2: *Die christliche Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit*, *op. cit*.; al respecto, cf. A. BRUNNER, *Dreifaltigkeit*, *op. cit*., 23.

226. Cf. *supra*, 275s. Este punto de vista lo ha realzado sobre todo J. MOLTMANN, *Trinität und Reich Gottes*, *op. cit*.

227. Cf. *supra*, 365s y 433s.

228. Cf. AGUSTÍN, *De Trinitate* I,4 y *passim* (CCL 50, 31); ID., *In Johannis Evangelium* tract. 105,3; 107,6; 111,3 (CCL 36, 604, 615 y 631).

229. Cf. E. PETERSON, «Der Monotheismus als politisches Problem», en ID. *Theologische Traktate*, *op. cit*., 45-147.

230. Cf. *ibid*., 105.

231. Cf. K. HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Einsiedeln 1976, 66ss [trad. esp.: *Tras la huellas de Dios: ontología trinitaria y unidad relacional*, Sígueme, Salamanca 2005].

232. Cf. *supra*, 431ss.

233. Cf. K. HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, *op. cit*., 38ss.

234. El carácter kenótico de las personas trinitarias en cuanto relaciones lo ha acentuado, siguiendo a teólogos rusos contemporáneos (sobre todo Soloviev, Taraiev, Bulgakov), H. U. VON BALTHASAR, «Mysterium paschale», art. cit., 152s.

235. Al respecto, cf. W. BREUNING, «Stellung der Trinitätslehre», en *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*, ed. H. Vorgrimler y R. van der Gucht, vol. 3, *op. cit*., 26-28; K. RAHNER, «Trinitätstheologie», art. cit., 1024-26.

236. Cf. *Glaubensverkündigung für Erwachsene. Deutsche Ausgabe des Holländischen Katechismus*, Freiburg/Basel/Wien 1966, 555s [trad. esp. del orig. holandés: *Nuevo catecismo para adultos: versión del catecismo holandés*, Herder, Barcelona 1969].

237. K. RAHNER, «Trinitätstheologie», art. cit., 1025s.

238. Cf. M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*, vol. 1, *op. cit*.

239. Al respecto, cf. W. KASPER, «Christologie und Anthropologie»: ThQ 162 (1982) 202-221.

Índice